

العدد الحادى والثلاثون

السنة التاسعة

٣ ذو القعدة ١٣٩٥

٥ نوفمبر ١٩٧٥

٥ تشرين ثان ١٩٧٥



General Organization of the
Library (GOL)

Bibliotheca College
مكتبات العدد

● من العلم الى الميتافيزيقا والفلسفة

بقلم : جوزيف لالوميا

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

● القوى الانتاجية والنشاط الذاتى

الاشتراكية فى نظر ماركس

بقلم : ميشيل هنرى

ترجمة : أمين محمود الشريف

● من التاريخ القائم على الرواية الى التاريخ

الذى يتناول المشاكل بالدراسة

بقلم : فرانسوا فوريه

ترجمة : الدكتور شحاته آدم محمد

● الزمان والمصادفة

بقلم : كينيث . ج . دنباى

ترجمة : فؤاد كامل



ديوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشليطي

د. عبد الفتاح اسماعيل

عبد جنان نويثه

محمود فؤاد عمران

الإشراف على : عبد السلام الشريف

التاريخ : بين فن

ان عمق ما يتركه التاريخ من أثر ، على الثقافة الانسانية ، وعلى أحكام الناس ومعارفهم ، يجعل من التاريخ مادة اساسية ، تحتاج الى مزيد من العناية والاهتمام .

وكثير من الجدل الذي يدور ، والذي تشور حوله مناقشات ، قد تكتنفها خلافات في الأحكام ، تجد من التاريخ ، في بعض الأحيان ، ردا يؤدي الى حسم ما بين هذه الأحكام من خلاف . ومن هنا تصبح لدراسة التاريخ أهميتها البالغة ، حتى لا تعتمد هذه الأحكام على اساس غير سليم .

والتاريخ في النهاية يتعلق بعنصرين هامين من عناصر الوجود . انه يتناول الزمن ، ويجعل من هذا الزمن ساحة تجري خلالها أحداث ، وتقع أمور ، ويتولى الأمر خلالها قادة ، وتتخلف أثناءها مجتمعات ، وتتصارع طبقات ، ويكتب النصر لهذا أو تقدر الهزيمة على ذاك ، وتسجل الفترة ، موضوع الدراسة التاريخية ، حركة هادئة أو مضطربة ، وتطور الى أمام أو الى وراء ، ويمتلى الزمن بشحنات مختلفة الاحجام من شحنات الانفعال .

كذلك فان العنصر الثاني الذي يتناوله التاريخ هو المكان ، وهنا يصبح المكان هو مجال الدراسة والبحث ، وتتحدد معالم المكان من طبيعته ، ومن الأحداث التي مرت به ، ومن الحكام الذين حكموا ، والعوامل الاجتماعية التي نشأت فيه ودرجات التقدم أو التخلف التي سجلها هذا المكان .

لكن التاريخ لا يمكن أن يعنى بالزمان وحده ، كما لا يمكن أن يقصر اهتمامه على المكان فحسب ، ولكنه يشعر بأن الصورة التاريخية لا تكتمل ، مالم يتناول الزمان والمكان جميعا ، ومالم ترصد تأثيرات كل منهما على الآخر ، وتأثر كل منهما بالآخر .

وقد يكون مجددا في هذه الحالة أن ترتبط الدراسة التاريخية بمقدمات زمنية ، من أزمان سابقة ، بحيث تستبين المقدمات التي تؤدي الى نتائجها .

ولا يقل عن ذلك جدوى وأهمية أن يرتبط المكان ، عندما يتناوله المؤرخون ، بأماكن أخرى أثرت فيه أو تأثرت به ، أو تبادلت معه العلاقات بالايجاب أو بالسلب . انما المهم أن لا تتجاهل دراسة التاريخ الرقعة المكانيّة الواسعة ، في زمن واحد ، أو فترة زمنية واحدة .

الرّواية وفن التّصوّر

ولا شك أن هذا يؤدّي بالضرورة الى أن الدراسات التاريخية تتناول الزمان على اتساعه والمكان على شموله .

ومن هنا يصبح التاريخ مادة من أعقـد المواد ، وأكثرها تأثيرا بالتغيرات التي تحدث على سطح الكرة الأرضية .

وترجع حساسية التاريخ الى أنه يتناول فيما يتناوله المشاعر الانسانية ، والعلاقات الاجتماعية ، وصراع الطبقات ، والمؤثرات الباطنة التي قد لا تظهر على السطح ، ويكون لها - مع ذلك - تأثيرها العميق على صفحات التاريخ .

والتاريخ - ككل العلوم والمعارف - يتأثر من غير شك بما تصل اليه العلوم من اكتشافات ، وهو لا ينفرد وحده بمعارفه ، ولا يستقل دون سائر المعارف بعناصر خاصة به ، لا تصلح لسواه ، ولكنه في النهاية حصيلة مجموعة من المعارف ، استقرت أو استقلت ، أو كونت لنفسها دراساتها الخاصة .

مثلا علم النفس ، وانتقاله من دراسة حالات الأفراد الى دراسة الجماعة ، وتأثر الرأي العام بالأحداث ، والعوامل الدقيقة التي تحرك نفسية الجماعة ، وتحرك كذلك ارادتها .

علم النفس هذا قد صار عنصرا من عناصر الدراسة التاريخية ، لأن هذه الدراسة قد ساعدت التاريخ على أن يصل الى أحكامه على الحركات الشاملة ، لجماعة من الجماعات ، تسكن رقعة من رقاع الأرض ، في زمن محدد ومعلوم .

علوم الاحصاء ، سواء ما يتصل منها بالاحصاء السكاني أو احصاء الموارد ، أو احصاء النشاط الاجتماعي . هذه العلوم قد صارت مادة من مواد التاريخ ، لا يستطيع المؤرخ أن يستغنى عنها ، ثم يطمئن الى سلامة أحكامه بعد ذلك .

والاقتصاد ، لقد سار شوطا بعيدا ، في طريق طويل وصعب ، حلل فيه العوامل المختلفة التي تؤدّي الى نشاط اقتصادي ، ورصد دور الفرد في دفع هذا النشاط ، وتابع حركة المجتمع وتأثرها بالحاجة أو بالرخاء ، ودرس عديدا من الاقتصاديات التي تتعلق بالمحروب والسلام ، وعديدا من الاقتصاديات التي تتعلق بالخدمات ، وحدد العائد من كل لون من ألوان الرعاية الاجتماعية ، حتى لقد صار للتعليم عائد

اقتصادي ، وللوقاية الصحية عائد اقتصادي ، وللموسيقى وانتشارها بين الطبقات عائد اقتصادي كذلك .

هذا العلم الهام والخطير في حياة الأمم قد صار بدوره أساسا من أسس التعرف على المجتمع ، في سبيل تشكيل الصورة التاريخية المتكاملة عنه ، في الفترة الزمنية موضوع الاهتمام والدراسة والبحث .

وعلم السلالات البشرية ، وهجرة هذه السلالة أو تلك ، وتحت أية عوامل تمت . هل للحاجة ؟ أم للفرد ؟ أم بحثنا عن الرفاهية ؟ كل ذلك يضعه الباحث في التاريخ في الاعتبار ، بل انه يعتمد عليه ، عنصرها هاما من عناصر الدراسة التاريخية .

أن تداخل السلالات ، وتأثير ذلك على تصرفات المجتمع . وانعكاساتها على المزاج العام ، وعلى ارتباطات المجتمع بسواه ، وعلى تكوين الطباع والتقاليد ، وعلى مجرى الثقافة العامة . هذا الجزء الهام من دراسته السلالات البشرية لا بد من أن يدخل في تصور المؤرخ لحركه التاريخ .

وكذلك لا يجوز أن نهمل علم الحفريات الأثرية ، وما تسفر عنه الكشوف الأثرية من نتائج . إن حفريات النوبة التي أجرتها البعثات الأثرية كشفت عن قطع أثرية غيرة ، الى حد كبير ، ما كان سائدا عن المفهوم التاريخي للمنطقة ، وعلاقات الدول المحيطة بها . ومعنى هذا أن هناك دائما احتمالا لدخول عناصر جديدة على صفحات التاريخ ، وعلى المفهوم التاريخي للأحداث ، عندما تسفر الحفريات الأثرية عن نشف جديد .

كل هذه الدراسات أفاد منها التاريخ ، لكن يبقى بعد ذلك سؤال :

هل التاريخ علم يمت ، مستقل بدوره الخاص به ، وقام على أسس علمية محددة ، شأنه في ذلك شأن العلوم الأخرى ؟

الحقيقة أن ادخال التاريخ في زمرة العلوم البحتة ينطوي على ظلم للتاريخ ، لأن قدرا كبيرا من التصور يدخل عنصرا سياسيا في تكوين المادة التاريخية ومادمتنا وصلنا الى التصور ، والخيال ، واستحضار صور من الماضي كادت تنوء بين الأحداث ، فالمسألة إذن تنطوي على قدر كبير من الفن .

والتاريخ بهذا المفهوم مزيج متعادل من العلم والفن معا .

بالعلم يكسب التاريخ قدرة على التحليل والقياس .

وبالفن يكسب التاريخ طلاوة العرض ، وفنية الرواية ، ولمس جوانب النفس الانسانية ، ليعمق في الوجدان ، فيحرك مع هذا الوجدان ملكات التفكير ، ويدفع على تحريك الإرادة الانسانية الى ما هو أفضل .

عبد المنعم الصاوي

من العلم

إلى الميتافيزيقا

المقال في كلمات

موعد ولقاء أعدده لنا كاتب هذا المقال في بلاد الإغريق الجميلة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى ، وبالتحديد في إقليم أيونيا ، ومدينة ملطية . أما الموعد فيعود بنا مع عجلة الزمن الى عهد سحيق ، لكنه مع ذلك أدركه التاريخ بتحقيقاته وتسجيلاته ، الى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، حيث أشرقت في هذه الربوع شمس حركة فكرية جريئة المعية ، حاولت الكشف عن أسرار العالم بأسلوب جديد يختلف عن أساطير الأولين وأعمال السحرة والمنجمين والعرافين ، معتمدا على العقل والمنطق ، باحثا عن الحقيقة أينما كانت ، محللا الظواهر كيفما وأينما تجلت . وأما اللقاء فانه مع أساطين الفكر في تلك الحقبة الساطعة من الزمان : مع طاليس (حوالي ٦٤٠ - حوالي ٥٤٧ ق.م) ، أناكسيمندر (ح ٦١١ - ح ٥٤٧ ق.م) ، أناكسيمينس (حوالي ٤٨٠ ق.م) الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين ، الذين بحثوا في العناصر الأولى للأشياء : قال طاليس انها الماء ، وقال أناكسيمينس انها الهواء ، أما أناكسيمندر فقال انها مصدر لا محدود متحرك يدور كالدوامة ، انفصل من حركته الدائرة التراب والماء والهواء والنار . ولكن اللقاء يتصل بعد هؤلاء الفيزيائيين الأيونيين بالفلاسفة العلماء الإيليين (نسبة الى ايليا بإيطاليا) وأمامهم بارمنيدس

(ح ٥٤٠ - ح ٤٥٠ ق م) ، وتلميذه زينون الايلي (ح ٤٩٠ - ح ٤٣٠ ق م) - وهو خلاف زينون الرواقى - ان بارمنيدس هو مؤسس المدرسة الايلية ، ومذهبا ان الحقيقة لا بد أن تكون عقلية لتكون ثابتة ودائمة ، اما المدرعات الحسية فمتغيرة وبها كثرة وتعدد ، فهي ظواهر لا تمت بصلة الى الحقيقة الواحدة الساكنة الأزلية الأبدية . واما زينون فقد برهن على استحالة الحركة والكثرة تأييدا لمذهب بارمنيدس في أن الكون واحد ساكن ، واعتبره ارسطو أول من استخدم الطريقة الجدلية . ويعرض لنا الكاتب عرضا طريفا مفصلا لبعض مفارقات زينون التى قال عنها انها انتقادات منطقية لأسس فيزياء فيثاغورس ، فمنها مفارقات : الوحدة والمقنار ، الوحدة والفراغ ، الوحدة والحركة ، السهم المنطلق ، أخيلوس والسلحفاة ، الاستوديوم .

ويدبر لنا الكاتب ، قبل ان يناقش آراء المدرسة الايلية ، لقاءات مع بعض اعلام الفكر الاغريقى فى تلك الحقبة الالامعة من الزمان : أنبادوقليس و أناكساجوراس وديموقريطس . الذى أكد وجود الفراغ ، وأن فى هذا الفراغ ذرات متميزة عنه ، وهذه الذرات هى اقل الأجسام حجما وغير قابلة للانقسام ، لم تخلق ولا تفتنى ولا تتغير ، وتتحرك دواما ويختلف بعضها عن بعض فى الشكل والحجم . ثم لقاء مع فيثاغورس الذى رأى أن جوهر الأشياء هو العدد ، وأن العلاقات يمكن التعبير عنها بالعدد ، ثم مع أتباع المدرسة الفيثاغورية التى سجلت قلما ملحوظا فى الهندسة ونظرية الأعداد ، تلك التى كانت بالنسبة لهم شيئا أكثر من الرياضيات ، كانت علما فيزيايا .

وهكذا يناقش الكاتب آراء هؤلاء العلماء والفلاسفة فى أصول الأشياء وحقيقة الوجود ، ويقابل بينها وينقدها ويفاضل بينها ، محاولا أن يصل خلال كل ذلك ، وبعد كل ذلك الى حلول مقنعة ، او معقولة لقضايا كبرى كانت ولم تزل الى اليوم تشغل أذهان المفكرين من قبيل الفكر الفلسفى والفكر العلمى : التمييز بين الحقيقة والظاهر فى مجال البحث عن أصول الأشياء ، الفرق بين العلم والفيزياء وبين الفلسفة والميتافيزيقاء ويجب الكاتب أخيرا عن بعض الأسئلة الهامة من قبيل : ما الذى سبق الآخر ، العلم أم الفلسفة ؟ هل مفكرو الاغريق القدامى هؤلاء من العلماء أم من الفلاسفة ، أم من فلاسفة العلم ؟ هل المنهاج العلمى شرط أساسى لاعتبار أى نشاط أو بحث فى الطبيعة نشاطا أو بحثا علميا ؟ هل العلم نفسه من منهجه ، أم أن المنهاج العلمى هو الأسبق ؟

للاغلبية العظمى من مؤرخي العلم ومؤرخي الفلسفة نظرية فحواها أن الفلسفة سبقت العلم ، إذ كان الفلاسفة قبل سقراط ، من طاليس إلى ديموقريطس ، هم الذين وفروا الحوافز التي ساعدت على نشأة العلم .

وهناك نفر قليل من علماء التاريخ يعتبرون أسلاف سقراط من العلماء . ومع ذلك يبدو هؤلاء المؤرخون بلا استثناء مترددون من ناحية اثنين من أسلاف سقراط ، هما بارمنيدس الذي يتبدى في نظرهم فيلسوفاً أو منطقياً بنوع رئيسي ، وزينون الأيلي الذين يثير اهتمامهم أساساً بتأثير مفارقاته التي انعكست في تاريخ الرياضيات .

وكثيراً ما ذكر بعض الكتاب ، فضلاً عن ذلك ، أن الفلسفة المعاصرة هي انطلاقة ثورية من الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، ومن الفلسفة القديمة ، وفلسفة العصر الوسيط . على أن هناك ، إذا لم أكن مضطراً ، صلة مستمرة يمكن إثباتها في تاريخ الفلسفة من أيام بارمنيدس إلى وقتنا الحاضر . وتدل الثورة المزعومة على فهم سطحي لما يؤديه الفلاسفة في مقابل ما يؤديه رجال العلم ، الأمر الذي لعل إيمانويل كانت كان أول فيلسوف استطاع أن يدركه ، ولو أن هذا الإدراك كان ناقصاً .

من العلم إلى الميتافيزيقا والفلسفة

وعلى ذلك فاني أأمل أن أوضح في هذه الصحيفة كيف أن تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم خليقان بأن يكونا أكثر ترابطاً ، وكيف يمكن أن تكون علاقات الفلسفة والعلم ، وكذا الصلات المستمرة لكل منهما منذ عهد أسلاف سقراط إلى وقتنا الحاضر ، جلية واضحة ، لو أمكن الاتفاق على أن بارمنيدس وزينون لم يكونا في الحقيقة أول فلاسفة الغرب فحسب ، وإنما أيضاً من فلاسفة العلم . معنى هذا ضمناً أن العلم ، على العكس من النظرية السابق ذكرها ، قد سبق الفلسفة ، وأمدّها بالحوافز التي ساعدت على ظهورها .

بارمنيدس والفيزياء الأيونية

تتفق الأغلبية العظمى من علماء التاريخ على أن الساحل الأيوني كان في خلال القرن السادس قبل الميلاد مسرحاً لظاهرة لم يسبق لها نظير في أي جزء من أجزاء العالم . ولم تكن هذه الظاهرة سوى ضرب من الحواجز الذي يقرب من تنظيم مهنة جديدة . ومع أن الكثير من علماء التاريخ قد تصوروا أن هذه المهنة هي الفلسفة فإنها كانت مع ذلك علم الطبيعة ، أو بالأحرى الفيزياء النظرية ، العلم الذي يحاول أن يحدد بمزيد من الدقة والتمحيص تكوين المواد كلها .

ويمهنا أن نكون على بينة من المقصود بهذه الدعوى . فالظاهر أن بعض علماء التاريخ قد ظنوا أن الإغريق ابتكروا طرق البحث العقلي والتجريبي ، فاسين كل النسيان أنه كانت هناك حضارات عظيمة أعرق من حضارة الإغريق ، وأنه كان من

المستحيل أن ترتقى هذه الحضارات دون أن تسيطر على الكثير من وجوه الحقيقة التي لا يتيسر معرفتها ، وتقننها ، ودون أن تستعين في ذلك بالملاحظة والتفكير . ولا يمكن التدليل على بدايات العلم بمجرد قيام انسان لأول مرة بأداء بعض الأعمال ، أو مجموعة من الأعمال ، بزعم أنها تشكل المنهج العلمى . فهذه الأعمال ، من قبيل الملاحظة ، والتعميم ، والافتراض ، والاستعانة بالتجريب ، وصوغ النظريات ، ليست مقصورة بذاتها على العلم ؛ فكل انسان يؤدى من وقت الى آخر عددا من هذه الأعمال أو حتى كل هذه الأعمال سعيا لتحقيق أغراض كثيرة ، كالحرب ، والسفر ، والفلاحة ، والصيد ، والصناعة ، والبناء ، والصيانة ، بل التسلية . ما هو إذن الشيء الذى اختصر به العلم والمفكرون الأيوونيون الذين نشأ معهم العلم ؟ الجواب على ذلك هو أن معظم الناس لا يبحثون عن المعرفة باعتبار هذا البحث مهنة ، فى حين أن رجال العلم يفعلون ذلك . والجديد الذى أتى به المفكرون الفيزيائيون فى أيونيا هو ما يتجلى لنا فى عملهم من تشوش ظاهرة فى الوعى الاجتماعى فحواها أن الاستقصاء فى مجال الطبيعة قد لا يكون مجرد حدث من أحداث الحياة ، وإنما هو أسلوب فى المعيشة ، أى وظيفة ومهنة يمارسها أحد الأشخاص ، مع توقع قبول المجتمع لها وتفهمه إياها . هذا هو الشيء الذى لا نجده فى المجتمعات القديمة السابقة على القرن السادس قبل الميلاد .

كان فى مدينة بابل رجال وظيفتهم الرئيسية رصد النجوم ، شأنهم شأن واضعى التقاويم ومستشارى الملك . وكانت المعلومات الهندسية فى مصر القديمة تتمثل فى أسرار مهنة مساحى الأراضى . ولم يكن ثمة كيميائيون بالمعنى الذى نفهمه ، وإنما كان ثمة أطباء ، وعطارون ، وصانعو الأصباغ والسموم والعقاقير . خلاصة القول أن كل المهن والأشغال الحرفية وكل وسائل المعيشة ذات القيمة الاجتماعية كانت فنونا أو أنشطة تنتمى الى بعض الفنون .

لا شك فى أن تاريخ التكنولوجيا أوسع نطاقا بكثير من تاريخ العلم ، وعن ثم فإذا لم يكن هناك غربة فى افتراض أن العلم قد بدأ ظهوره فى القرن السادس قبل الميلاد فإن مما لا يقبله العقل أن يقال هذا عن بدايات التكنولوجيا . وقد أكد بنيامين فرانجتون أنه كان من الضرر بالعلم القديم أن يتأثر بالظروف الاجتماعية والسياسية التى فصلت بين رجاله الذين يمارسونه وبين الحرفيين . وهناك نصيب كبير من الصديق فى هذا النظر . ومع ذلك يبدو أنه قد اضطر الى الإشارة الى الظاهرة التى تبنت فى القرن السادس قبل الميلاد ، والتى تميل الى التدليل على ظهور النشاط العلمى متميزا عن النشاط التكنولوجى . ذلك أن مفكرى القرن السادس قبل الميلاد فى أيونيا لم يتمتعوا بمكانتهم فى التاريخ بفضل انتجازاتهم التكنولوجية أو حتى جهودهم فى سبيل هذه الانتجازات ، وإنما بفضل أعمالهم النظرية .

اهمية طاليس

يعتبر طاليس بعامة أول مفكر هام توصل الى فهم الحصيلة النظرية المشار إليها ، ويدين بأهميته هذه الى مبدأ واحد فحسب ، مضمونه أن المادة ، رغم تغاير

خواصها الظاهري في حيز المكان وتحولاتها في الزمان ، تكوينها أو تركيبها هو هو في كل مكان ، وهي بالذات « الماء » . ورغم أن هذا قد يبدو لنا شبيها فجا فإنه لا يجوز أن يعزب عن البال أننا لا نتوقع منه أن يقول ، كما قال بعض الكيميائيين في القرن التاسع عشر ، أن المادة تتكون في كل مكان من الايدروجين . وبالهم أنه يبدو أن مخلق الاهتمام بنوع المسألة التي يجب العناية بها ، إذا كان ثمة مبدأ يقضى بأن العالم أبسط مما يبدو ، وأنه يتكون من ٩٢ عنصرا ، أو مائة عنصر .

والظاهر أن الأسباب التي أقام عليها طاليس رأيه هذا هي أساسا مجرد تماثلات قياسية ، غير أنه يجدر بنا أن نتسامح في ذلك للسبب الآتي : أن الأساليب لا تسبق تنفيذ المشروعات ، وإنما تنفيذ المشروع هو الذي يستثير وضع منهاج مناسب له . وهنا تظهر مرة ثانية خطورة البحث عن بدايات العلم في استخدام بعض الناس لأول مرة ما يسمى « بالمنهاج العلمي » ، في حين أنه ينبغي البحث عن بدايات العلم في المهمة التي يتولى أداؤها بعض الناس والتي يعتمد العلم الآن في انجاز أمثاله على المنهاج العلمي . وليست غاية العلم منهاجه ، وإنما غايته معرفة العالم ، وما منهاجه في الوقت الحاضر إلا أداة نماها وتعلم كيف يعتمد عليها خلال قرون طويلة من الجهد والسعي في سبيل تحقيق غاياته ، وفضلا عن ذلك فإن مسائل المنهاج لا تثور عادة إلا إذا فشلت المحاولات المبذولة لانجاز مهمة من المهمات . عند ذلك يحدث شيء من قبيل الاختبار الذاتي ، ويتأجل انجاز المهمة بعض الوقت . ولذلك فإن مسائل الميثودولوجيا (علم المنهج) - باعتبارها متميزة عن مسائل التكنيك - هي دائما وفي الغالب الأعم مسائل فلسفية . ولذلك أيضا فإن العلوم غير المستقرة ، أو التي تصير كذلك من الوجهة المنهجية ، تمكس حالتها هذه بإنتاج المزيد من الكتابات ذات الطبيعة الفلسفية ، كما يحدث في علم النفس والفيزياء الحديثة . قصارى القول أن العلم قد نشأ قبل أن ينشأ منهاجه . والمنهاج العلمي في الوقت الحاضر هو ثمرة ظاهرة فحواها أن الرجال الكلفين بدراسة طاقة من الظواهر لا يقتصرون على دراسة الظواهر التي تشغلهم على هذا النحو ، وإنما يدرسون أيضا الطريقة التي تيسر لهم هذه الدراسة .

ومع ذلك فهناك وجه دقيق للغاية لمسألة المنهاج هذه ، فيما يتعلق ببدايات العلم ، وينبغي الانتباه إلى هذه المسألة لا يوضحها . فطاليس لم يكن ممن يهتمون بالتجربة ، ولم يكن لذلك أية أهمية . غير أن طرح نوع الأسئلة التي طرحها ، والاجابة عليها بالطريقة التي اتبعها هو في الاجابة لم تكن لتكفي لخلق بدايات العلم الذي نعرفه . فإذا نظرنا إلى الميثولوجيا (الأساطير) الاغريقية اكتشفنا أن هناك أقواما آخرين قبل طاليس قالوا أن كل شيء في العالم يتكون من جوهر واحد ، هو الماء . غير أن هؤلاء الناس كانوا من الشعراء والعرافين . وكان الشعراء والعرافون في المجتمع القديم يتمتعون بمكانة خاصة ، والمفروض أنهم قد وهبوا نوعا خاصا من الاستبصار . ومن ثم فإذا قال العراف أن كل شيء في الوجود قد جعل من الماء فالمفروض أن موهبته الاستبصارية الخاصة هذه هي التي جعلته يقول هذه الكلام . معنى هذا أن العراف حين يتكلم فإنه يتكلم كشخص قد وهب القدرة على أن يرى

الحقائق لأناس آخرين لا يتمتعون بهذه الموهبة ، وبالتالي فليس ثمة مجال لمجادلته في هذا الشأن أو مبادلته الأسباب والعلل .

وعلى ذلك فإن المهم في شأن طاليس ومذهبه الذي يقرر أن كل شيء في العالم قد خلق من الماء ، هو أنه لا يبدو في تمسكه بنظريته هذه معتمدا على كونه عراقا ، أو على إقرار المجتمع له بأنه عراف ، وإنما بالأحرى على أن لديه أسبابا يقتنع بها كل من يتفكر فيها . فهو قد استنار النقد ، وتحداه وعرض اجراء الاختبار والتجريب ، وهذا أمر مهم ، لأننا حين نتحدث عن بدايات العلم لابد أن نتحدث عن بدايات حوار ، لا عن مناجاة النفس . ومن خصائص الحوار أنه لا يجري الا بين أناس يعتبرون أنفسهم نظراء ، وأنهم يتمتعون بصلاحيات مشتركة لتناول موضوع البحث ، وقدرة مشتركة لتقويم مزايادعوى أو حجة في هذا الموضوع . ومما يثبت أن طاليس عند تقديمه نظريته قد اتخذ هذا المسلك الاجتماعي الضروري للعلم كما نفهمه بعض الروايات المنسوبة الى أرسطو عن بعض الأسباب الصريحة التي أبداهها طاليس بالنسبة لوجهة نظره (مثال ذلك : منى الحيوان رطب ؛ خصوبة الأراضي المجاورة لنهر النيل تعتمد أساسا على الفيضان السنوي ؛ الماء يسقط من السماء ؛ الماء ينبثق من المنابع الجوفية ويتدفق على سطح الأرض : المحيطات مساحتها تبدو أكبر من مساحة اليابس ؛ التربة في صورة رواسب يبدو أنها قد أتت من الماء ، يبدو أن الشمس القاطنة تجفف الأماكن الرطبة بتصعيد الماء الذي يجعلها رطبة ، فكأنها تحول الماء الى مادته الأصلية ، الخ) . ويتجلى ذلك بصورة أفضل في أن المفكر الذي يلي طاليس في أهميته العلمية ، وهو أناكسيمندر لم يختلف في الرأي مع طاليس فحسب ، وإنما قدم أسبابا تبرر اختلاف الناس كلهم معه . معنى هذا أن الفكرة التي كانت شائعة وقتئذ هي أن اختلاف الرأي مشروع بشرط أن لا يكون تحكما ، وأن الفكرة الشائعة هي أن المنطق والصدق من سمات المجتمع .

أناكسيمندر

قال طاليس ان كل شيء قد خلق من ماء . أما أناكسيمندر فإنه خالفه في ذلك ، على أساس أنه اذا كان كل شيء حقيقة من الماء فإن دورة الفصول الأربعة المعروفة لابد أن تختفي بالتدريج ، ويحل محلها نوع من الظروف الرطبة كل الوقت . ولم يكن شيء من هذا يحدث بالفعل . وفضلا عن ذلك فإنه اذا كان كل شيء في العالم قد خلق من مادة واحدة فإن هذه المادة لا يمكن أن تكون نارا أو ترابا أو هواء كما لا يمكن أن تكون ماء . وإذا كانت المادة نارا فلا بد أن كل شيء يزداد بمرور الزمن جفافا وسخونة ، ولا بد أن تغطي صفات النار على صفات التراب أو الهواء أو الماء . وفي الامكان تطبيق الحجة نفسها ضد النظريات التي تفترض أن التراب هو العنصر الرئيسي الوحيد ، أو الهواء (فلنلاحظ ما يجري : ففي البداية كان تطور مفهوم « العنصر » ، وكان التراب والهواء والنار والماء هي العناصر المرشحة ليكون أي منها العنصر الوحيد الذي تكونت منه المواد كلها ، رغم كل المظاهر التي تنافي ذلك) .

واختلاف الرأي في العلم هو عادة اختلاف في الجواب الصحيح على السؤال ، ولكنه في بعض الأحيان اختلاف في صحة السؤال نفسه . وكان اختلاف أناكسيمندر مع طاليس من النوع الأول ، اختلافا غير جذري . وكان السؤال : ما هو الجوهر الوحيد الذي صنعت منه كل الأشياء . ويتقبل أناكسيمندر هذا السؤال ، ويوافق على أن الأشياء كلها تتكون من جوهر واحد ، ولكنه لا يوافق على أن الماء هو الجواب على السؤال ، ولا يوافق أيضا على أن الماء يمكن أن يشكل الجواب ، أو أن أي جوهر من الجواهر الأخرى التي أخذت في الاعتبار كالنار أو الهواء أو التراب يمكن أن يكون الجواب . والجدير بالملاحظة في هذا السياق هو الافتراض بأن الأزمات التي تنتاب العلم تثير عادة اختلافا من النوع الثاني ، أي الشعور بأن السؤال المطروح ليس هو السؤال الصحيح .

وانتهى أناكسيمندر إلى أن الأشياء كلها تصدر عن ، وترتد إلى ، وتتكون في أية لحظة من أصل سماه «اللانهائي» ، وهو كتلة من مادة لا يمكن أن تتبين بها أية صفة من الصفات التي تميز التراب والماء والهواء والنار ، وليس لها حدود متميزة . وهذا أمر منطقي ، فهو يسلم مع طاليس بأن مادة الدنيا متجانسة في طبيعتها ؛ ويعتقد كما سبق ذكره أنه إذا كانت مادة الدنيا متميزة تميز التراب والهواء والنار والماء فلا بد أن يكون هناك ما يثبت ذلك في حينه ، كتغلب الرطوبة على الجفاف ، أو جفاف الرطوبة . ومع ذلك فإن هذا أيضا غير مقنع ، إذ غلبنا أن نفهم كيف أن المواد المختلفة بعضها عن بعض ظاهريا مثل التراب والهواء والنار والماء يمكن أن تكون قد صدرت عن اللانهائي أو تكونت منه ، ومن ثم نجد أناكسيمندر يقرر أن الكتلة اللانهائية لا بد أن تكون شيئا متحركا على الدوام حركة دائرية كالدوامة ، وأن هذه الحركة تسبب انفصال التراب والهواء والنار والماء ، غير أن هذا أيضا غير مقنع لأسباب كثيرة يحسن ذكرها فيما بعد .

أناكسيمينس

يقول هذا المفكر إن كلا من طاليس وأناكسيمندر مخطئ ، فجوهر العالم واحد ، ولكنه الهواء ، وليس ثمة شيء متحرك دواما مائلا الهواء . وهذا شيء غير واضح ، ولكن الحقيقة أيضا غير واضحة ، والا فلم يكن ثمة حاجة لأن يثبتنا البحث العلمي بحقيقة الموضوع . والواقع أن كل المفكرين إلى يومنا هذا يبحثون عن الحقيقة الجلية ، وقد أجرى كل منهم تفرقة يستخدمها البحث العلمي دواما : التفرقة بين الحقيقة الواقعة وبين الظاهر البادي للأنظار . فليس من الواضح أن قبضة يد ذرية التكوين ، ولكن العلم يقول على أية حال أنها كذلك . ويسعى كل هؤلاء الرجال سعيا حثيثا ينتهي بهم إلى أن يقولوا أشياء من قبيل أن قبضة اليد تتكون من عدد من الذرات تجمعها علاقة ما ، ولا شيء غير ذلك .

ومن رأى أناكسيمينس أن الشيء الذي أستطيع أن أراه ، وهو صلب الملمس ، إنما هو كمية كبيرة من الهواء قد ضغطت في حيز صغير . لناخذ كتلة من الثلج في

دلو ، ونضعها تذوب • ان الثلج ، والماء الذى يصير اليه الثلج ، شيء مادى ملموس • ولكنى اذا حاولت أن أدفع قبضة يدى داخل الثلج فانى أشعر بمقاومة شديدة ، فادرك بالتالى أن الثلج مادة صلبة ، فى حين أنى اذا أدخلت قبضة يدى فى الماء فانى أكتشف أن الماء لين • لنفرض الآن أن الماء قد غلى فأصبح بخارا أو هواء ، أى مادة لا أشعر بأية مقاومة تذكر حين أدفع قبضة يدى فيها ، مادة لا أستطع أن أراها • والآن ما هى العلاقة بين كتلة الثلج وبين الماء الذى صارت اليه هذه الكتلة ، والبخار أو الهواء الذى تحول اليه الماء بعد ذلك ؟ يجيب أناكسيمينس على ذلك بأن هناك اشكالا ظاهرة من التراب أو المواد الصلبة والماء أو السوائل والهواء أو الغازات (كما ينبغي أن نقول) تبعا لما اذا كانت الكمية الواحدة من الهواء الأصلى تشغل حيزا كبيرا أو حيزا صغيرا للغاية ، وبعبارة أخرى أن الفروق الظاهرة للمادة تتوقف على تغيرات فى الكثافة تطرا على المادة الواحدة ، فكلما استمرت الخلطة قلت الكثافة ، وكلما استمر التكتيف ازدادت الكثافة ، وتتغير الأشكال الظاهرية تبعا لذلك • وما الخلطة والتكتيف الا مسألة مسافات تطول أو تقصر بين قطع أو أجزاء المادة الواحدة التى تتكون منها الأشياء كلها ، وهى بالتحديد الهواء • وعلى هذا النحو يتسنى لنا أن نفسر أى تغيير ، كتحويل الثلج الى ماء الى ضباب أو هواء ، وأن نتفهم قول بعضهم ان كل شيء فى الوجود له تركيب واحد مهما بدت الأشياء مختلفة بعضها عن بعض • فالهواء واضح أو غير واضح (معتم أو شفاف) ، صلب أو لين ، ملموس أو غير ملموس ، ثقيل أو خفيف ، راكد أو سريع الحركة ، يمكن تقديره بطريقة حسية أو لا يمكن ، كل ذلك تبعا لكثافته (أى الهواء) فى أية حال •

ان تفوق هذه النظرية على نظرية أناكسيمندر بالنسبة لتنوع الظواهر الكيفية التى شرحتها أمر جدير بالاهتمام • وكانت صفات المادة التى يبدو أنها قد أثرت بنوع خاص فى المفكرين الأيونيين هى السخونة والجفاف والرطوبة والبرودة • فالنار ساخنة وجافة ، والهواء (الضباب والستديم) دافئ ورطب ، والتراب بارد وجاف ، والماء بارد ورطب • ويتجلى أناكسيمينس غريبا وشاذا من حيث أنه يميز التراب والهواء والنار والماء على أساس درجات من للموسمية التى يمكن تقديرها (الصلابة أو التخانة ، واللين أو الرقة) ، ومن قابلية الرؤية (من العتامة الى الشفافية) ، ومن الطبيعة الديناميكية (من الركود الى الاسراع) لمادة واحدة ، هى الهواء • وثمة سبب قوى يدعو للاعتقاد بأن نظرية المادة هذه قد أثرت تأثيرا قويا على نظرية السوائل الطبيعية والحيوية والحيوانية فى أعمال الفيزيائيين فى القرون التالية ، من جالينوس الى هارفى وديكارت •

الفيزيائيون النظريون ، غير اللاصفية

من المفيد أن نتوقف هنا قليلا ، ونتناول عما كان يعمل هؤلاء الرجال • لم تكن الفلسفة عملهم ، وانما كان عملهم يقينا هو الطبيعة (الفيزياء) النظرية البدائية • ولم تكن هناك أسئلة من قبيل الأسئلة التى اعتدنا أن نسميها فلسفية ، ولا أجوبة فلسفية ، وانما كانت هناك أسئلة فيزيائية ، كسؤال روبرت بويل فى القرن السابع

عشر : ما تركيب الهواء الجوى ؟ أو سؤال جوزيف يلاك : ما الطباشير ؟ فاكشف بالتالى أنه الكلسيوم وثانى اوكسيد الكريون ، أو « الهواء الثابت » . ولم يكن ثمة وعى ، أو شك ، فى افتراضات أى انسان ، أو اهتمام بمنطق انسان ، أو بالردود على الافتراضات ، وانما أن هناك بالاحرى تكملة افتراض ، أو تطبيق افتراض (بأن كل شئ فى الوجود من جوهر واحد) بقصد اشباع الفضول فى أشياء كالبحر والجبال والجو والسحب والدخان ، وصلابة المواد وليونتها .

هذه الفيزياء النظرية البدائية لم تخلقها التجارب ، كما تميل الى تفسير أى شئ نسميه علما فى الوقت الحاضر . فالفيزياء فى هذه المرحلة كانت اشبه شئ يعلم الفلك الذى يهتم بتكوين نظرية عن أشياء لا يرصدها الانسان عادة عن طريق تداوله ومعالجته لعوامل يتصور أنها داخلة فى تكوينها . ثم ان أى منهاج يتطلب التهذيب والتنقيح حين يظهر سبب وجيه يبعث على الاعتقاد بأن المنهاج القديم الذى كان يعتمد عليه حتى ذاك الحين لم يعد يفيد فى تكوين الرأى فى المسالة المعنية ، وعلى أية حال فانه حتى اذا صارت الفيزياء تجريبية فانها تصير كذلك من أجل الوصول الى نهاية أفضل لحوار يدور بشأن المزايا النسبية لعدة فروض مختلفة معروضة . وجهود هؤلاء الرجال جهود تنتمى الى الفيزياء ، لانهم يعالجون مسائل فيزيائية . ومن السذاجة أن تقول ان نشاطا يزاول ليس من علم الفيزياء لأن المنهاج الذى يستخدمه ليس من المناهج التى تستخدمها الفيزياء فى الوقت الحاضر ، كما أنه من السذاجة أن نقول ان دهان حوائط منزل يفرشاة يدوية ليس دهانا حقيقيا لانه لم يجر بمسدس الرذ (الرذاذ) أو بفرشاة اسطوانية . فالعلم وظيفه ، وما يهمنا فى هذا الصدد هو البدايات التاريخية لهذه الوظيفة ، فى حين أن منهاج العلم أداة طورها العلم ونماها خلال جهود بذلها لتحقيق الأهداف التى تميزه باعتباره وظيفه .

وأخيرا فان الجهود التى بذلها هؤلاء الرجال جهود علمية ، إذ على الرغم من انعدام التجارب فيها ، فإن من شأن المنطق الذى تتضمنه أن يجعل الملاحظات - على ما يبدو بجلاء - مناسبة تماما للإجابة على نوع الأسئلة المطروحة . وأى تغيير أو تنوع عرف بالتجربة يجب أن تتلاءم معه النظرية العلمية المختصة بالموضوع ؛ ومن ثم فان اتصال تجربة التغيير أو التنوع بالموضوع العلمى ، وارتباطها بالتجارب التى قد يجريها أى انسان فى هذا الشأن ، أمر مفروض من حيث المبدأ . والسؤال الهام الذى يجب طرحه فى هذا الصدد هو : هل من المتوقع اذا بدأت حركة أو حوار من هذا النوع أن يؤدى أى منها الى اجراء تجارب ؟ ويبدو أن الإجابة على هذا السؤال هو ، أنه يمكن أن يحدث ذلك . والحقيقة المؤلمة هى أن الرأى المضاد يقوم على تصور علمى حديث ، لا يعكس الواقع ، ويخلو تماما من الوعى بالتطور التاريخي ، كما لو تصورنا وجود رجال دون أن يسبقهم وجود أطفال . ولما كانت مسألة المفكرين الفيزيائيين الذين تحدثنا عنهم منذ جنيهة تتعلق بتركيب المادة فى العالم فأننا حين نفكر فى الفترة الطويلة التى انقضت حتى أمكن التوصل الى اختراع شئ كالاناء الهوائى الخاص بإجراء التجارب المتعلقة بمسألة بسيطة ، مسألة تركيب الهواء الجوى ، فربما نستطيع من ثمة أن نقدر أن هؤلاء الرجال كان لديهم ما يكفى من الفضول والجرأة والوعى المنطقى لكى يقدموا على العمل الذى افوه .

وضع بارمنيدس غير العائى

لهذا المفكر الذى سوف نتحدث عنه فيما يلى وضع شاذ ومثير للجدل . فهو فى مجال تاريخ الفلسفة ذو أهمية كبيرة ، أما فى تاريخ العلم فانه اما مجهول واما مشكوك فى انتمائه الى العلم . والحقيقة أنه ليس من رجال العلم أو الفيزياء ، وانما هو بالأحرى من فلاسفة العلم ، ولعله أول فيلسوف غربى . وحين نتأمل ما يقوله نجده يتصرف لا كمتخصص يبحث فى موضوع تكوين العالم ، وانما هو يحلل الابحاث التى أجراها سواه من الناس فى هذا الموضوع . ورجل يمثل هذا الأسلوب قد تتاح له فرصة التعرف على بعض أمور هذا العالم الذى يستكشفه الفيزيائيون ، فى حين لاتتاح مثل هذه الفرصة للفيزيائيين للذين يجرون الأبحاث الاستكشافية هذه ، لأنهم يفكرون دواما فى سلوك المادة ، فى حين أنه (أى بارمنيدس) يفكر فى سلوك الفيزيائيين أنفسهم فى هذا الشأن . ومن ثم نجد أن نظريته عن العالم لا تقول « ما هو » العالم ، وانما بالأحرى « ما لايد » أن يكون عليه العالم اذا فكرنا فى كل ما افترضه الفيزيائيون ، وما دام يتفق مع طاليس وأنا كسيمندر وأناكسيمينس على أن العالم يتكون من جوهر واحد متجانس فإن نفسه طاليس وأنا كسيمندر وأناكسيمينس يتضمن أنهم لم يفكروا بأنفسهم فى هذه النظرية عن العالم لأنهم لم يدركوا حقيقة ما يفعلون ، أى أنهم عرضوا نظريات مختلفة لم يدركوا أنها تتعارض مع الافتراض الذى وضعوه ، وهذا ما يفعله أولئك الذين لا يفهمون الافتراضات التى يضعونها بأنفسهم والذين لا يتمتعون منطقيا بوعى ذاتى . وعلى ذلك فمن الأوفق أن نشرح آراء بارمنيدس اعتبارا بأحد المفكرين الفيزيائيين السابقين ، وهو أناكسيمينس ، فنقابل بالنسبة اليه بين أشياء ثلاثة : ما افترضه ، وما قاله ، وما كان عساه أن يحمله افتراضه هذا على أن يقول لو أنه قدر ما ينطوى عليه هذا الافتراض .

بارمنيدس ، باعتباره ناقلا للفيزيائيين الأيونيين

افتراض أناكسيمينس ، مثلما افترض طاليس وأناكسيمندر ، أن التنوع والتغير فى العالم يخفيان أو يحجبان الوحدة والتماثل ، وأن التنوع والتغير « ظواهر » العالم ، فى حين أن « الحقيقة » جوهر واحد متجانس . ولكن ما هى طبيعة هذا الجوهر ؟ أجاب أناكسيمينس على ذلك بأنها الهواء ، وطقف يوضح كيف يمكن أن يكون ذلك صحيحا ، متعللا بأن الفروق الظاهرية الموجودة معا ، وأن التغير الظاهرى ، مردها كلها الى كون الهواء أرق ، أو يزداد رقة فى بعض الأماكن ، وأنه أغلظ أو يزداد غلظة فى أماكن أخرى . فقبضة يدى على سبيل المثال لا تشبه الهواء ولكنها مع ذلك هواء ، والجبن المقشدى الموضوع على المائدة لا يشبه الهواء ولكنه مع ذلك أيضا هواء .

ولنفكر الآن فيما عساه يوجد بين قبضة اليد والجبن القشدى ، ولكن حلوين قبل أن نجيب . انى لا أسأل عما « يبدو » من أشياء بين قبضة اليد وبين الجبن ، ولكن عما « هناك فى الواقع » بينهما . والجواب على ذلك فى افتراض أناكسيمينس هو « الهواء » ، لعله بسيطة ، هى أنه يفترض أن الهواء هو الحقيقة كلها . وعلى ذلك فهناك هواء حيث تظهر قبضة اليد ، وهواء حيث يظهر الجبن ، وهواء بين قبضة

اليد وبين الجبن ، • ولكن أجيب عندئذ عن لسان بارمنيدس : « هذا الفراغ الذي ذكرته إما أن يكون حقيقيا ، وفي هذه الحالة يستلزم افتراضك أن يكون هواء ، وإما أن يكون غير حقيقي ، وفي هذه الحالة لا يوجد أي فراغ بين قبضة اليد وبين الجبن • والان لنعتبر آيا من الأمرين : والنتيجة أن قبضة اليد • والجبن لا يمكن أن يقال انهما مختلفان حقا من حيث الكيف ، ولا يمكن أن يقال انهما متميزان أو مختلفان من حيث العدد • • وسوف يقول القاري: ان نظرية أناكسيمينس تفسر الصلابة الظاهرية لقبضة اليد بالنسبة للجبن • ولكن هذا ليس صحيحا في الواقع ، ذلك لأن أناكسيمينس حين يفسر صلابة قبضة اليد يطلب هذا أن تفكر في أن اليد تتكون من قطع من الهواء مضغوطة بعضها الى بعض بشدة ، وحين يفسر لبن الجبن يطلب ان نفكر في ان الهواء محلل ، ولكن كيف يتسنى التفكير في الهواء على هذا النحو الا اذا تصورنا أنه موجود في قطع صغيرة بينها فراغات كبيرة او صغيرة ؟ فاذا فكرنا في الهواء على هذا النحو فانما نفكر في كثرة عديدة ، ونفكر بالفعل في ان الفراغات الموجودة بين قطع الهواء حقيقة واقعة • ولكن اذا كانت الفراغات حقيقية فلا بد أن كل فراغ منها هواء فكيف إذن تكون القطع قطعاً ؟ كيف يستطيع الفكر ان يفرق بين النقط أو يدرك تعددها ؟ ومن ناحية أخرى اذا لم تكن الفراغات حقيقية لم يكن هناك بالتالي قطع ، فليس ثمة قطع في قبضة اليد ، ولا في الجبن ، ومن ثم يتهدم إمكان تفسير صلابتها النسبية • وخلاصة القول أن أناكسيمينس يفترض وجود قطع من الهواء تفصلها بعضها عن بعض فراغات كبيرة او صغيرة لابد ان تكون هي نفسها مختلفة عن الهواء من حيث الكيف • ولذلك فان افتراض أن كل شيء في الوجود هواء افتراض مكذوب •

هناك شيء لم يدركه أناكسيمينس : ذلك أنه اذا كانت الحقيقة بالفعل جوهرًا واحدًا فانه لا يمكن أن تكون مختلفة من حيث الكيف أو متعقدة ، فهو (أي أناكسيمينس) — كما قد يقول بعض الفلاسفة — واقع تحت تأثير كونه « واحديا » يعني نظرية « واحدية » ، ولكنه مع ذلك يتحدث كما يتحدث « الكثريون » • الحقيقة أنه مفكر « ذري » أو « كمي » ، ولكنه لا يعلم ذلك •

ولنحاول أن ننظر الى الشيء نفسه من حيث التففر • فاذا ذابت قطعة صلبة من الزيد وأصبحت لينة فسر أناكسيمينس هذا التغير بقوله ان كمية الهواء التي كانت في البداية تشغل حيزًا صغيرًا تخلصت فشغلت حيزًا أكبر • ولكن هذا التفسير قد يبدو معقولا اذا تصورنا الزيد مكونا من قطع من الهواء بينها مسافات صغيرة صارت بالتالي كبيرة • غير أن هذا يعني أننا نفترض أن ثمة شيئا مختلفا عن الهواء يمثل أيضا « الحقيقة » ، وهذا الشيء هو المسافات التي كانت تفصل في البداية قطع الهواء بعضها عن بعض ، وبعد ذلك أجزاء الفراغ اللازم اضافتها الى هذه المسافات حتى تجعلها أكبر مما كانت •

فماذا كانت النتيجة التي انتهى اليها بارمنيدس ؟ لقد قبل ، كما ذكرنا من قبل ، الافتراض الأولي بأن كل شيء في الوجود واحد ، ومن ثم استنتج أن ما قيل بالتفصيل

عن الحقيقة لا يمكن أن يتضمن أو يوحى بأى تمييز أو تفرقة فى داخلها ، سواء فى المكان (التنوع القائم) أو فى الزمان (التغير) . وقد يعبر الفيلسوف عن ذلك فيقول: ان التأكيد الصحيح المقبول فى هذا الشأن هو أن الأمر افتراض تحليلي ، ينسب الى الحقيقة معناها الأصلي الذى سميت به ، أى — كما قال بارمنيدس نفسه ، أنها « الكائن ، وهو الشيء الموجود بالفعل » . وقد يبدو هذا الكلام غامضا ، ولكنه لا يعنى شيئا أكثر من أن الحقيقة شيء متصل ، مجسم ، غير محدود ، وساكن ؛ ومن ثم فإن الحقيقة لا يمكن أن تفسر التنوع والتغير الظاهرين ، كما تصور الفيزيائيون الأيونيون . فإذا كانت الحقيقة واحدة ، وكانت هى الماء ، فأنها لا يمكن أن تتغير أو تصبح شيئا آخر خلاف الماء ، وليس هذا بالطبع تغييرا على الإطلاق . وإذا كانت الحقيقة واحدة ، وافترضنا أنها الماء أو اللامحدود أو الهواء ، فأنه لا يمكن أن يكون ثمة شيء الى جانبها أو خلفها أو فوقها أو أمامها أو حولها أو داخلها يختلف عنها ، ومن ثم يتعين للفور انكار الفراغ باعتبارها متميذا عن الحقيقة ، وكذا التنوع والتعدد . ولا يمكن أن يكون للحقيقة أى شيء يختلف عنها ، قبلها ، أو بعدها ، أو معاصرا لها . ومن ثم يجب للفور انكار الزمن باعتباره متميذا عن الحقيقة ، وبالتالي انكار « التغير » .

تري ماذا يؤيد كل ذلك ؟ لعل الجواب أنه « المنطق » . ولعل بارمنيدس قد أبدى أنه أدرك ما ينقص الافتراض الذى وضعه المفكرون الفيزيائيون الأيونيون ، وطالب بالتناسق مع هذا الافتراض ، فى حين أنهم لم يستطيعوا اجراء هذا التناسق . ولندرس الآن أناكسيمندر . لقد افترض أن التراب والهواء والنار والماء قد انفصلت من كتلة بدائية أزلية غير متميزة تدور كالدوامة ، ولكن :

١ - كيف يمكن أن تكون حركة ان لم يكن فراغ مع الكتلة البدائية ؟ وكيف يمكن أن يكون فراغ اذا كانت الحقيقة كلها هى الكتلة البدائية وحدها ؟

٢ - وكيف يتأتى للتراب والهواء والنار والماء أن تنفصل من الكتلة البدائية الا اذا كان عدم تمايز هذه الكتلة يرجع فقط الى أن هذه العناصر (التراب والهواء والنار والماء) موزعة فى الكتلة توزيعا دقيقا متكافئا للغاية ، ثم غيرته حركة الدوامة ؟ تصور أنك تنظر الى هذه الكتلة : أنك لا تستطيع أن تميز ذرة من الماء ملاصقة لذرات من التراب والهواء والنار . غير أن المشكلة مشكلة معنوية ومنطقية . فمن الناحية المعنوية يستخلص أناكسيمندر تنوعا ظاهريا من تنوع حقيقى غير ظاهرى ، ويخلق بذلك تناقضا لا شعورى . ولكن ما شأن تجربتنا فى التنوع والتغير ؟ يجيب بارمنيدس على ذلك بأن هذا التنوع وهذا التغير لا يمكن أن يكونا حقيقيين ، انما هما ما يبدو أنه العالم فى ناظرنا ، وليس العالم فى واقعه . فإذا كانت الحقيقة واحدة فالظاهر المتعدد ليس هو الحقيقة .

ولاشك أن القارئ المتحير المتذمر سوف يقول عندئذ ان العلم يستمد شعلته من التجربة ، وأن التجربة ليست وهما خادعا بالنسبة للعلم . ولكن بارمنيدس لم يلتفت الى هذه المسألة . ان العلماء الفيزيائيين الذين انتقدهم بارمنيدس هم الذين صاغوا النظريات لتبرير الافتراض بأن العالم يتكون من جوهر واحد رغم المظاهر التى تناقض

ذلك • ولم يستطع هؤلاء العلماء أن يجدوا أى استثناء لافتراضه ، لأنه هو افتراضهم نفسه • وقد نقول ان بارمنيدس قد اكتشف ما لعل أحدا من الفيزيائيين الذين تحدثنا عنهم قد اكتشفه لو أنهم كانوا على وعى منطقي بما يعملون ، بدلا من أن يستغرقوا بالفعل فى عملهم هذا • وثمة فيزيائيون لاحقون – كما سوف نرى – التقطوا الفكرة سريعا واستخدموها مع تغيير الفرض الأساسى بالشكل الذى أوضحه بارمنيدس حين أشار الى حاجة هذا الفرض الى التغيير اذا أراد الفيزيائيون أن يكونوا منطقيين فى سعيهم المتواصل للعثور على نظرية للحقيقة تفسر الظاهر •

الورطة العلمية وحلها :

المذهب الدرئى :

رأينا أن الفيزيائيين الأيونيين كانت لديهم نزعة لاشعورية نحو التفكير التفسيري الكمي والكثري الى جانب جهد واع لتفسير كل الظواهر الطبيعية بأنها وظائف ومشتقات من جوهر واحد • ولعلنا نقول ان هذه الفيزياء نموذج للوعى بالعالم بطريقة لاشعورية ، نموذج للانتباه الى الظواهر بوعى منطقي صحيح نابع من لاشعور سلوكي • وعلى العكس من ذلك كان على الفيزيائيين اللاحقين لبارمنيدس ، الذين لم يكونوا كاسلافهم بسطاء من الوجهة المنطقية ، أن يتخذوا قرارا :

١ – بمحاولة عمل ما أكد بارمنيدس استحالة عمله ، والاستمرار فى محاولة استخلاص الكثرة والتغير من جوهر واحد مفترض أنه الحقيقة •

٢ – بالكف عن محاولة تفسير الكثرة والتغير ، والتسليم بأن هذه الأشياء عظام ذاتية •

٣ – بهلم افتراض أن الجوهر الواحد هو الحقيقة • أما القرار الأول فلا ينفذه الا شخص غبي • وأما الثاني فلا ينهض به الا شخص يرضى بالنقد المنطقي للعلم • والواقع أنهم جميعا قد عملوا بالقرار الأخير ، وهم : أنابودقليس ، وأناكساجوراس ، وديموقريطس • ولسنا فى هذا البحث فى حاجة الى دراستهم كلهم ، ومن ثم فسوف نستعرض النظرية الفيزيائية لديموقريطس الذى كان آخرهم ، اذ يبدو أنه أكثر المفكرين وضوحا فى فكرته عن المصادر التى أراد أن يجعلها حصينة فى وجهه للانتقادات التى وجهها بارمنيدس الى الفيزيائيين الأيونيين •

قد يقال ان بارمنيدس أكد أن المصادرة التى تقرر أن كل شيء واحد تتطلب انكار الفراغ ، وقد يقال أيضا ان هذه المصادرة تتطلب أن يمتلئ الفراغ بكل ما فيه ، وأنه لا يمكن تميزه عن كل ما فيه • ويبدو أن بارمنيدس قد عبر عن رأيه بطرق تجعله قابلا للتفسيرين • غير أن ذلك لا يغير من الأمر شيئا ، فالنتيجة فى كلتا الحالتين أن الحقيقة ساكنة غير منقسمة ، ومتجانسة تماما ، ومتصلة من حيث الزمان والمكان • ومن ثم يفترض ديموقريطس خمسة أشياء :

١ - أن الفراغ موجود .

٢ - وأن ثمة أجساما غير متناهية الصغر ، وغير قابلة للانقسام ، وهي الذرات ، موجودة في الفراغ ومتميزة عنه .

٣ - وأن الذرات يختلف بعضها عن بعض من حيث الشكل والحجم فقط .

٤ - وأن الذرات لم تخلق قط ، ولا يمكن أن تفنى أو تتغير تغيرا جوهريا بأية طريقة .

٥ - وأن الذرات تتحرك حركة دائمة .

وقد تصور رأى ديموقريطس بالكيفية الآتية : لنفرض أننا أخذنا « الحقيقة » التي افترضها بارمنيدس ووضعناها في صندوق أكبر حجما منها ، ونفرض أن حقيقة بارمنيدس هذه قد تحطمت فصارت قطعاً صغيرة جدا لا تقبل مزيدا من التحطم ، فنحصل بذلك على صورة تمثل الحقيقة التي افترضها ديموقريطس ، وإذا استرجعنا ملامح « حقيقة » بارمنيدس وجدنا أن افتراض أن لها حجما محدودا وأنها قابلة للتحطم والانقسام إنما يتناسى ببساطة أن بارمنيدس قد أنكر إمكانية التمييز بين الحقيقة وبين الفراغ ، ومن ثم فإن هذه الصورة التي تمثل رأى ديموقريطس بكلمات تعبر عن « حقيقة » بارمنيدس إنما هي أسلوب فضفاض لا وزن له ، إن كل شيء يدور في نطاق دعوى أن الفراغ موجود كشيء متميز عن المادة الموجودة فيه .

والآن لتدبر النتائج : ليس ثمة ذرة تتغير في ذاتها ما لم يمكن أن تتحطم . والعالم ، من وجهة النظر الذرية ، ليس جديدا أو مختلفا . ما لم تخلق أية ذرة (ولم تنضبط ، أو تنبج ، أو تنخدش ، الخ) . ومع ذلك فيمكن أن يحدث تغير ، لا في داخل الذرة نفسها ، وإنما في علاقاتها الخارجية ، في الفراغ مع سائر الذرات . وبالتالي فإن التغيرات الظاهرية هي دائما تغيرات في مظاهر الأشياء التي تتركب من ذرات لم تتغير وغير قابلة للتغير . وفي مقدور الذرات أن يؤثر بعضها على بعض ديناميكيا بالتصادم . وللأشياء مظاهر (أي أننا نراها ونسمعها ونشمها ونذوقها ونحس بها) لأن الذرات المكونة لها تصدمنا فتؤثر علينا . لاحظ : أن الذرة ليس لها في ذاتها أية مظاهر : فهي لا متناهية الصغر بحيث لا يمكن أن يكون لها أي تأثير علينا . أما مجموعة كافية من الذرات فإنها حقيقة بأن تؤثر فينا ، والا فانا لن ندرِك عنها شيئا . غير أن ما ندركه ليس هو الحقيقة الذرية ، بصورة فردية أو جماعية ، وإنما هو على الأرجح تغير يحدث في حالتنا نتيجة للتأثير الذي تحدثه فينا مجموعة من الذرات الموجودة في العالم ، تؤثر في الذرات المكونة لأجسامنا . وعلى هذا يعرض ديموقريطس نظرية تتهاون مع نظرية بارمنيدس : فالحقيقة ، وهي ذرة ، لا تتمايز من حيث الكيف ، ولا تتغير أبدا ، ولكن المظهر وحده هو الذي يتمايز في الكيف ، ويبدو كأنه يتغير . والمظهر ليس هو الحقيقة . وهكذا توصف الحقيقة وصفا ذريا صحيحا ، لا من وجهة المظاهر ، ولكنها يمكن أن توصف ذريا بحيث أن التغير والتنوع الظاهريين يمكن أن يقرنا بالحقيقة الذرية ويفسرا بواسطتها .

ولا يجوز أن نبخس قيمة هذه الحركة النظرية الجريئة التي أجراها ديموقريطس ومعناها . . قلنا من قبل أن كل شيء يدور أساسا حول مصادرة وجود الفراغ كشيء متميز عن المادة الموجودة فيه . ولما كان الاسم الذي أطلقه ديموقريطس على الفراغ ، كالاسم الذي استخدمه بارمنيدس وغيره من المفكرين العلميين في تلك الفترة ، هو « اللاتشي » أو « الخواء » أو « الشيء الذي لا يكون » فإن هذه المصادرة جعلته يبدو في نظر معاصريه من العلماء كأنه يدعى « الشئبة » « اللاتشيبة » ، أو الوجود للعدم . وفي هذه الحركة شيء شبيه بنزعة فيزيائية أواخر القرن التاسع عشر لأن ينسبوا للأثير ظاهريا بعض الخواص المتناقضة ، لأن الظواهر الكوكبية والالكثرو مغنيطية لم تكن على ما يبدو تقبل أى تفسير آخر ، أو بنزعة الفيزيائيين الأحدث عهدا لافتراض مادة الضوء مستمره ومتقطعة في آن واحد ، رغم الصعوبات المنطقية التي تكتنف هذا الافتراض . والآن لماذا فعل ديموقريطس ما فعله هذا ؟

الجواب على ذلك أن الوعي العلمى ينزع الى أن يكون - كوعي الانسان العادى - ميالا الى التعامل مع العالم ومحتوياته ، والتزود بأية أفكار تلزمه فى هذا السبيل . وبعبارة أخرى نقول ان ديموقريطس لا يستطيع - كما استطاع بارمنيدس - أن يستقر على جواب ليس فى الواقع الا معلومات عن طبيعة الأسئلة والافتراضات المسبقة عن العالم وعن الحدود المنطقية التي تولدها هذه الأسئلة والافتراضات . انما بهتم ديموقريطس بالتنوع والتفاعل الظاهريين فى العالم . وما دام بارمنيدس قد أوضح أن الافتراض المسبق الذى وضعه الفيزيائيون السابقون لم يكن ل يتيح لهذا التنوع وهذا التغير أن يكونا موضع اعتبار جدى فقد أجمع ديموقريطس العزم على هدم هذا الافتراض ، ووضع افتراض جديد يتيح بالفعل أخذ هذه الأشياء مأخذ الجد . لقد طرح بارمنيدس بعض الأسئلة التي تهدم قابلية المشروع الجديد وقتئذ ، وهو عام الفيزياء للبقاء . أما ديموقريطس فانه أجرى فى الافتراض ما يلزم من التنقيحات التي تساعد على احياء الجهد المبذول لتفسير التنوع والتغير . غير أن نجاحه فى هذا الشأن لم يكتمل . ولم يزل غير واضح كيف أن « الشيء الذى لا يكون » يمكن ، كما يفترض ديموقريطس ، أن يكون له وجود ، أو يكون شيئا حقيقيا . ولكنه التقى بالنقطة الأساسية التي خلقها فى الواقع نقد بارمنيدس . وهى أن وجود هذا « الشيء الذى لا يكون » بالاضافة الى نوع من المادة مطلوب حتى يمكن تفسير هذه الظواهر .

وتتشابه العلاقة بين بارمنيدس وبين الكثرين انبادوقليس واناكسجوراس ، والعلاقة بين بارمنيدس وبين ديموقريطس ، فمذهبهم الكثرى يمكن أن يفهم فقط كمهادنة تعكس تأثير نقد بارمنيدس للعلم الأيونى . ويفترض انبادوقليس واناكسجوراس اللذان يواصلان العرف الأيونى أن العالم أبسط مما يبدو فى ملاحظة ، ولكنهما لا يحاولان أن يستنبط التنافر (اللاتجانس) والتغير من مادة واحدة منجانسة ، وانما يحاولان بدلا من ذلك أن يستنبط تنافرا وتغيرا ظاهريين من مادة غير متجانسة يفترضان أنها متناهية فى الدقة ، وغير ظاهرة ، وموجودة فى

الاجسام بنسب متنوعة • ويفترضان أيضا أن الفراغ موجود ، لأنهما يسلمان بأن المادة الأساسية أو الجوهرية تقبل الحركة (ومن ثم كانت النسب المتنوعة للمواد اللامتجانسة التي تكون الأجسام) • ولكنهما يختلفان عن ديموقريطس في أنه لا يبدو أنهما يقدمان افتراضهما هذا عن وعى ومعرفة ، اذ انهما لا يذكران الفراغ ، ولا يدعيان صراحة أنه موجود مع المادة الأولية اللامتجانسة التي يؤكدان وجودها •

وقد لاحظنا من قبل أن ما أوضحه بارمنيدس هو هو الشيء الذى كان يمكن أن يكتشفه الفيزيائيون الذين انتقدهم لو أنهم كانوا على وعى ذاتى بأبحاثهم بدلا من أن يستغرقوا فى اجرائها • ويبدو أن هذا هو الفرق الأساسى بين الفكر الفلسفى والفكر العلمى • فالفيلسوف يميل الى التفكير ليكتشف ويعرف الأفكار الابدئية (القبلية) الكامنة فى الممارسة العلمية ، فى حين أن العالم يميل أساسا الى أن يتبع هذه الأفكار ويطبقها ، ويقيم عليها بناء من المعرفة • ويميل الفكر الفلسفى الى تركيز الاهتمام فى العصمة المنطقية من الخطأ ، وفى المعنى ، والفهم الواضح ، بحيث تصير الفكرة نفسها موضوع بحثه ، والتحليل المنطقى وسيلته ، أما رجل العلم فانه يميل الى التركيز فى استخدامات الأفكار المتعلقة بأبحاثه فى الظواهر الطبيعية ، كما يميل الى عدم الركون الى الراحة حتى يتضح له أن الأفكار التي يستخدمها تساعد على فهم الظواهر • والعالم هو موضوع بحثه ، ورغم أنه لا يستطيع أن يتجاهل المنطق فان التجربة تسيطر على رأيه الأخير • وهذا ما يجعل الفيلسوف فى موضع الضمير الصافى الذى لا يسع الرجال المنهكمين فى معالجة الشؤون الواقعية الا أن يستمعوا اليه ، ولكنهم لا يستطيعون أن يرضوه كل الارضاء • ولهذا فان ديموقريطس - شأنه شأن الرجل العادى بوجه عام ، الأكثر التصاقا برجل الأعمال منه برجل الفكر - لابد أن يكون تحكيما بنوع ما ، يميل الى البدء بأفكار غامضة بعض الشيء ، ومعتقدات (افتراضات مسبقة) لا يظهر بوضوح مدى نصيبها من الصدق • وأخيرا ، ورغم ما قد يبدو فى ذلك من غرابة ، فان العلم يمكن أن يقال عنه انه الصق بالشعور الدينى والايمان من الفلسفة ، لأن المعلم يبدو مستحيلا بدون بعض الرواسب من المعتقدات التي يؤمن بها الناس ايمانا شديدا لا يمسه أى نقد ، فى حين أن الفلسفة ، كما فى مثال بارمنيدس ، تبدو مقترنة بفهم شامل وتام بذاته ، وعرضة لأن تظهر كأنها تعابث المفارقات التي تشل الفكر •

فيزياء فيثاغورس وزينون

الأساس المنطقى لمفارقات زينون

تعد مفارقات زينون الأيلي ، بنوع ما ، من أبرز ثمار الفكر الانسانى ، من حيث السحر والتحديات التي أثارت مشاعر الناس ، وآلاف الصفحات من العرض والتعليق والتنفيذ • ومعظم الذين درسوا هذه المفارقات فسروها بأنها قد تفتيت تأييد ضروب التكرار التام للمكان والزمان والحركة فى العالم ، وكذا انكار قيمة التجارب العامة • فنحن نرى أشياء صغيرة وأشياء كبيرة الى جوارها ، أو أشياء صغيرة تصير كبيرة ،

وأشياء كبيرة تصير صغيرة . غير أنه يبدو أن زينون يقول أن ما نراه لا يمكن أن يكون كذلك . لقد لاحظ كل منا سهما أو حجرا يجتاز مسافة ما . ولكن يبدو أن زينون يقول ان مثل هذه المظاهرة لا تحدث في الواقع ، لأنها منطقيا لا يمكن أن تحدث . ان « أخيلوس » أسرع بالتأكيد من السلحفاة ، ولابد أن يلحق بها في سباق يجري بينهما . ولكن يبدو أن زينون ينكر ذلك . والساعة الواحدة تساوى يقينا نصف الساعتين ، ولكن زينون يقول على ما يبدو انهما متساويان .

ولقد تراوحت الانتقادات التي وجهت الى هذه المفارقات من اتهامات بالسفسطائية التسفاهية والخبث الى حجج تقول بأن حل المفارقات يتطلب إمكانيات رياضية لم تكن في حوزة الاغريق ، هي بالتحديد حساب التفاضل والتكامل . ومع ذلك لم تتخذ كل هذه الانتقادات الوجهة الصحيحة من حيث أنها لم تذكر أن مفارقات زينون انتقادات منطقية لأسس فيزياء فيثاغورس ، القصد منها اثبات أن هذه الأسس لم تساعد الفيزياء على تفسير الظواهر ، بل جعلت قواعدها مفككة . ومن ثم فإن مفارقات زينون ليست انكارا قاطعا للمكان والزمان والحركة ، وانما هي ايضاحات لبعض النتائج المنطقية للمفاهيم التي تشكل أسس الفيزياء الفيثاغورية ، بحيث أن تنفيذها موفقا لمفارقات زينون ، ودفاعا موفقا لفيزياء فيثاغورس ، انما هما وجهان لمهمة واحدة . ولما كانت هذه المفارقات لا تقول ولا تبين شيئا عن العالم فلم يكن ثمة دواعي للالتجاء الى التجربة لتأييدها أو تنفيدها . وهي لا تتحدى الفطرة السليمة أو تدعو للدفاع عنها ، وانما تقصد بالأحرى أن توضح شيئا عن بعض الأحاديث العلمية بشأن العالم . شيئا لم يكن لدى معاصري زينون الذين انهمكوا في اجراء هذه الأحاديث العلمية الوعى المنطقي الذي يتيح لهم معرفته .

الأعداد باعتبارها عناصر العالم الطبيعي

كان الفيزيائيون الذين هاجمهم زينون من أصحاب المذهب الكثرى في القرن الخامس قبل الميلاد ، ومن أتباع فيثاغورس في القرن السابق . ويبدو أنهم عملوا على تعديل بعض آراء استاذهم مستخدمين نظرية العناصر لصاحبها انبادوقليس . وقد أكد انبادوقليس أن هناك أربعة أنواع من المادة الأولية : التراب والهواء والنار والماء ، وأن المواد المركبة أو الظاهرية هي مزيج من هذه الأنواع الأولية بنسب مختلفة . وأن خواص المواد المركبة تتوقف على هذه النسب ، وعلى الحركات التي تجعلها عرضة للتغير . واعتبر فيثاغورس أن الأشياء في هذه الدنيا قريبة الشبه من الأعداد ، وأنه ينبغي تفهمها تبعا لشبهها بالأعداد . وطبق الفيثاغوريون الجدد في القرن الخامس قبل الميلاد هذين الرأيين ، وقرروا أن الأعداد هي عناصر الحقيقة ، وأن الظواهر والعلاقات بينها ينبغي أن تفهم في نطاق أعداد مناسبة والعلاقات القائمة بين هذه الأعداد .

وفي الامكان فهم طبيعة هذا التطبيق للأعداد بصورة أفضل في العبارات الآتية التي استخدمها مصدر تفسيري قديم :

د من الأعداد نقط ، ومن النقط خطوط . ومن الخطوط أشكال مسطحة ، ومن الأشكال المسطحة أشكال مجسمة ، ومن الأخيرة هذه أجسام محسوسة عناصرها أربعة : النار والماء والتراب والهواء . وتتغير هذه الأشياء وتتبدل بالكامل ، وينتج عن كل ذلك كون » ..

والواضح أن المواد التي سميت في هذه الفقرة « عناصر » هي عناصر أنبادوقليس ، وأن ما استحدثه الفيثاغوريون بعد أنبادوقليس هو الذي جعل هذه المواد في وضع المركبات المكونة من عناصر أخرى تتناسب مع وجهة نظرهم الرياضية ، وهي النقط في الفضاء . ويزداد الموقف جلاء حين يتبين لنا أن هؤلاء الفيثاغوريين كانوا يشتغلون بتمثيل الكميات الحسابية (الأعداد) وتصنيفها بطريقة هندسية ، كما لو كانت الكمية الحسابية والمقدار الهندسي شيئين متماثلين شكلا وقابلين للمبادلة . وهكذا فإن النقطة الواحدة تمثل العدد « واحد » ، والنقطتان العدد « اثنين » . والثلاث النقط العدد « ثلاثة » . وهكذا . ثم صنفت الأعداد فجعلت خطية ومسطحة ومجسمة . مثال ذلك : رقم « اثنين » عدد خطي ، لأنه يلزم لتعريف الخط وجود نقطتين . ورقم « ثلاثة » عدد مسطح ، فضلا عن أنه عدد مثلث ، لأن نقطا ثلاثة تعين حدود مسطح بأقل عدد من الجوانب ، ورقم « أربعة » أما عدد مسطح أو عدد مجسم تبعا لما اذ كانت النقط الأربع المطلوبة لتمثيل الشكل مرتبة بحيث تقع على مسطح واحد (فينتج عنها شكل رباعي) أو تقع ثلاث نقط على مسطح واحد ونقطة رابعة خارج هذا المسطح (فينتج عنها شكل هرمي) . وهذا نظام محكم ، وسوف يجد الطالب الذي يتعمق في تفاصيله أن الفيثاغوريين جديرون بما نالوه من شهرة بسبب ابتكارهم نظرية العدد ، وضروب التقدم الهامة التي حظيت بها هذه النظرية . وغايتنا هنا أن نقدم أبسط التفاصيل اللازمة لشرح النزعة الفيثاغورية نحو التفكير في الكمية الحسابية ، ابتداء من رقم « واحد » باعتباره مقدارا هندسيا ، ثم تجسيد هذا الرقم كما لو كان ذرة فيزيائية . والنقطة الأساسية في هذه النظرة هي الوحدة الحسابية « ذات الوضع » ؛ أما الأرقام الأخرى التي هي مضاعفات الرقم « واحد » فإنها جعلت لتمثل الأجسام والمسطحات والخطوط ، لأن هذه الأشياء تعتبر مدينة بمقاديرها الهندسية إلى كونها مضاعفات للنقطة الواحدة . وهذا هو السبب - كما أشار البروفسور بيرنت - في أنه قد بدا للفيثاغوريين إمكان بناء العالم بمثل « هذه العناصر » .

ومن السهل إدراك أهمية وجهة النظر الفيثاغورية العامة من تاريخ العلم اللاحق ، وبخاصة من القرن السابع عشر الذي شهد مع جاليليو وكبلر وآخرين أحياء منبرا لعمليات إيجاد الحدود والنماذج والتبصيرات الرياضية لتمثيل الظواهر الفيزيائية . ومما يجدر التنويه به في هذه المناسبة أن المسائل الفلسفية في علوم الاغريق ، وهي التي ظلت عسيرة إلى يومنا هذا من ناحية « نقطة الارتكاز » في المفاهيم الفيزيائية الرئيسية التي هي رياضية بحتة ، قد بدأت في الظهور بالفعل في تلك الحقبة . ويطرح ديموقريطس صاحب المذهب الذري الذي ناقشنا نظريته في الفصل السابق سؤالا يوضح هذا الأمر بصورة مثيرة ، فيقول :

« إذا قطع مخروط بسطح مستو مواز لقاعدته . فما ظلنا بسطوح المقطعين ؟ هل هى متساوية أو غير متساوية ؟ ذلك لأنها اذا كانت غير متساوية جعلت المخروط غير منتظم ، لأن المخروط يكون له عندئذ تسنينات كالدرجات وخشونات . وإذا كانت السطوح متساوية كان المقطعان متساويين ، ويكون للمخروط عندئذ ، وبشكل واضح ، خواص الاسطوانة ، لأنه يتكون عندئذ من دوائر متساوية . ومع ذلك فهو فى الوقت نفسه مخروط مكون من دوائر غير متساوية » .

وتبدو مسألة ديموقريطس ، كما وضحت آنفا ، ناتجة فقط من اعتبارات منطقية تتعلق بتعريف كل من المخروط والاسطوانة . ولكن من الصعب أن نصدق أن ديموقريطس لا يظهر أيضا قلقا من ناحية احتمال التطبيقات التجريبية المترابطة منطقيا .

المفارقات

تتجلى مفارقات زينون كطرق مختلفة لتأكيد ضرورة تعريف للوحدة تعريفا واضحا ، وجعل فكرة تكون الأشياء من مجموعات من الوحدات المتميزة فكرة مترابطة منطقيا . ويزعم الفينثاغوريون أن حقيقة الأشياء الملحوظة ، والأحداث التى تشترك فيها هذه الأشياء ، هى أنها مشتقة أو ثانوية ، بمعنى أنها تابعة لحقيقة الوحدات البناية . ومن ثم يحكى مصدر قديم عن زينون أنه قال : اذا كان هناك من يستطيع أن يخبره عن ماهية الوحدة فانه سوف يستطيع أن يقول ما هى الأشياء .

وفيما يلى بعض المفارقات :

١ - **الوحدة والمقدار** : يبدو أن الوحدة لابد أن يكون لها مقدار ، والا فكيف يمكن أن يكون لمضاعف الوحدة ، أى الخط ، والسطح ، والمجسم مقدار ؟ ولكن اذا كان للوحدة مقدار فكيف نعتبرها وحدة ، ولا نعتبرها هى نفسها مضاعفا ؟ وإذا كان للوحدة مقدار فهى إذن قابلة للانقسام الى أجزاء لها هى الأخرى مقادير ، وتنقسم هذه الأجزاء ثانيا الى أجزاء أخرى لها أيضا مقادير ، وتنقسم الأجزاء الأخيرة الى أجزاء أخرى . وهكذا الى ما لا نهاية . ولماذا تقف هذه العملية ؟ واذا لم تقف ، فما « فائدة » وما « معنى » (مصادرة) الوحدة الأساسية ؟ وهكذا يصير كل شئ حقيقى مضاعفا ، وليس نفا شئ . يمكن أن يسمى بحق « وحدة » ، وكل ما يسمى « صغيرا » لابد فى الواقع أن يسمى « كبيرا للغاية » .

وقد نتصور أن كل هذه الصعوبات سوف تختفى اذا اعتبرنا البديل المقابل وقلنا ان الوحدة ليس لها مقدار . ولكن سوف تثور عندئذ صعوبات أخرى . فإذا لم يكن للوحدة مقدار ، وأضفنا وحدة الى أى مقدار ، وليكن خطأ ، فإن المقدار لن يزيد عما كان عليه . وإذا طرحنا الوحدة من المقدار ، فلن يقل المقدار . وفضلا عن ذلك فإن أى شئ كبير يجب فى الواقع أن يسمى صغيرا للغاية . والحقيقة أنه من المستحيل أن ترى لماذا يكون للخط أو السطح المستوى أو المجسم مقدار فى حين أن المفروض أن هذه الأشياء مجموعة وحدات لا مقدار لها .

٢ - **الوحدة والفراغ** : اذا أكد البعض ، كما فعل الفيتاغوريون على ما يبدو ، أن الحقيقة المطلقة هي الوحدة التي « تتخذ وضعاً » ، كان عليهم أن يقولوا ان الفراغ حقيقي ، وان مرد ذلك الى كون الفراغ وحدة أو مجموع وحدات ، الأمر الذي يماثل القول بأن الفراغ في فراغ ، أو أن الفراغ حقيقي لأن ثمة فراغاً يحتويه . ولكن هذا الفراغ المحتوى يجب اذن أن يكون حقيقياً لأن فراغاً آخر يحتويه ، وأن هذا الفراغ الآخر حقيقي أيضاً لأن ثمة فراغاً آخر يحتويه ، وهكذا دواليك . ويبدو هذا شيئاً غير معقول ، كما يبدو أنه لتجنب هذه اللامعقولية كان على الفيتاغوريين أن يقولوا أن ليس هناك فراغ ، وبالطبع اذا لم يكن هناك فراغ فمهما كانت الحقيقة فإن الحقيقة ليس لها أجزاء ، بحكم الواقع أو من حيث المبدأ ، ومن اللغو أن نقول ان أى شيء هو مجموع وحدات ، أو مضاعف الوحدة .

٣ - **الوحدة والحركة** : نعتبر مسافة معينة تشكل مضماراً للسباق . المؤكد أن المتسابق لابد أن يجتاز نصف المسافة قبل أن يجتاز المسافة كلها ، ولابد له قبل أن يجتاز نصف المسافة أن يجتاز نصف هذا للنصف ، وهكذا الى ما لا نهاية . والآن مهما كانت السرعة التي يجرى بها المتسابق فانه لن يستطيع أن يجتاز مضمار السباق ، لأنه لكي يفهم ذلك يجب عليه أن يمر بوحدة ابتدائية هي نفسها عدد لا نهائي من الوحدات ، وحدتها الابتدائية أيضاً عدد لا نهائي من الوحدات ، الخ . وتقرر هذه المفارقة أن الفيتاغوريين يفترضون أن الوحدات المكونة لمسافة ما لها مقدار ، الأمر الذي يسرى عليه حكم المفارقة « ١ » .

وتختلف مفارقة « أخيلوس » المشهورة عن مفارقة مضمار السباق من حيث أن شيئاً آخر يتحرك في نفس الاتجاه ، هو السلحفاة ، ويحدد النقطة التي يجب بلوغها . فحينما يكون أخيلوس قد اجتاز المسافة الأصلية تبقى أمامه مسافة إضافية تعني عليه أن يجتازها ، وحينما يقطع هذه المسافة الإضافية تبقى مسافة إضافية صغيرة أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية ، بحيث يقترب أخيلوس دوماً من السلحفاة ولكنه لا يلحق بها أبداً . هذه المفارقة ، كالمفارقة السابقة تتطلب تأكيد أن المفهوم الفيتاغوري عن الوحدة يتميز عن المفهوم الفيتاغوري عن مضاعف الوحدة ، كما تتطلب تأكيد أن مفهوم الوحدة المعتمد عليه مترابط منطقياً .

أما مفارقة « الاستوديوم » وهي آخر مفارقة نبهت فيها أشد المفارقات تعقداً ، وتتطلب اهتماماً خاصاً ، ومضمونها كالاتي :

« قد يكون نصف الوقت مساوياً للوقت كله . لنفرض ثلاثة صفوف من أجسام متساوية الحجم موضوعة في بداية فترة زمنية بالترتيب الظاهر في الرسم رقم (١) ، حيث تكون الأجسام في الصف « أ » ثابتة ، في حين تتحرك الأجسام في الصفين ب وفي ج بسرعة واحدة في اتجاهين متضادين . وفي الوقت الذي تتخذ فيه الصفوف الأوضاع الظاهرة في الرسم رقم « ٢ » تكون الأجسام « ب » قد تخطت عدداً من أجسام الصف « ج » يساوي ضعف ما تخطته من أجسام الصف « أ » . وعلى ذلك يكون

الوقت الذي استغرقه المصف «ب» ليتخطى المصف «ج» هو ضعف الوقت الذي استغرقه «ب» ليتخطى «أ» . ومن جهة أخرى فإن الوقت الذي استغرقه كل من «ب» و «ج» ليتخطى «أ» وقتا واحدا . لذلك فإن الوقت الكلي ونصف الوقت متساويان .

ولعل من المفيد ، لكي نفهم بصورة أوضح ما يجري في هذه المفارقة ، أن ننظر إليها على أنها تقدم ثلاث طرق بديلة للتفكير في حركة المصف «ب» باعتباره مقدارا خطيا مساويا لكل من المصفين «أ» و «ج» المعبرين أيضا بمقدارين خطيين :

١ - يتحرك ب مسافتين مختلفتين بسرعة واحدة في وقت واحد (يتحرك بنفس السرعة مسافة وحدتين من أ ، في الوقت الذي يتحرك فيه مسافة أربع وحدات من ج) .

٢ - يتحرك ب مسافة واحدة . . . حين في وقت واحد (في وقت واحد يتحرك مسافة زير) .

٣ - يتحرك ب بنفس المسافة بنفس السرعة في وقتين مختلفين (بنفس السرعة يجتاز مسافة وحدتين من ج في نصف الوقت الذي يجتاز فيه مسافة وحدتين من أ) .

والآن لا يمكن أن يكون أي من هذه التقديرات صحيحا لأن كلا منها يناقض نفسه . فالحركة الواحدة من ب لا يمكن أن تجتاز مسافتين مختلفتين ، ولا أن تكون ذات سرعتين مختلفتين في آن واحد ، ولا أن تستغرق وقتين مختلفين حتى تتم . والجدير بالذكر أن القارئ سوف يخطئ الفهم إذا قال إن كل هذه التقديرات صحيحة من ناحية حركة ب بالنسبة إلى كل من «أ» و «ج» . أما زينون فإنه لا ينكر أن الظواهر تقبل الأوصاف المتعارضة (فالعصا المغمور نصفها في الماء ، والتي تبدو مائلة لمن ينظر إليها ، إنما هي في الوقت نفسه مستقيمة بالنسبة إلى من يلمسها) . ولكن الشيء المرفوض أن يكون أي من هذه التقديرات صحيحا من حيث « الحقيقة الواقعة » . وغاية زينون أن يثبت أولا عدم ترابط النظرية الفيثاغورية عن الحقيقة ، وثانيا عدم كفايتها في تقديم تفسير مترابط للظواهر أو المظاهر . ولا يحى للقارئ أن يقول أيضا إن حجة زينون تتنافى مع « الفطرة السليمة » ، مادامت « كثرة » فيثاغورس ليست هي الشئ الذي تدل عليه « الفطرة السليمة » . « والواضح » بالنسبة للعلم ، كما لاحظنا قبلا عند مناقشة اناكسيمينس ، ليس هو « الواقع » ، والتمييز بين الظاهر وبين الحقيقة أمر رئيسي بالنسبة للعلم ، والا فليس ثمة حاجة إلى البحث العلمي لمعرفة الحقيقة بشأن العالم . والقضية في كل مفارقات زينون تتعلق بالتفسير الملائم والمرضى « لآثار الأدلة » الفيثاغوري الخاص بتعريف الحقيقة باعتبارها متميزة عن مظاهرها . فمفارقة الاستوديوم قصد بها إثبات أن « آطار الأدلة » الفيثاغوري يحتاج إلى وصف الحركة « الحقيقة » للمصف ب بطريقة من الطرق الثلاث المذكورة ولما كان كل من هذه الطرق الثلاث يناقض نفسه وجب انكار كون أي من هذه الأوصاف هو وصف للحقيقة .

وعلى وجه العموم فإن زينون كان يرى أنه إذا لم يكن في المستطاع قبول الحركة الرئيسية على أنها مترابطة منطقيا فإنه لا يمكن أيضا قبول الحركة الثانوية أو النسبية.

بارمنيديس وزينون

نذكر المعلومات التاريخية التقليدية أن من أغراض زينون الدفاع عن بارمنيديس الذي أنكر التنوع والتغير ، ضد الناقدين الفيثاغوريين الذين يدعون أن رأى بارمنيديس يتعارض مع الفطرة السليمة ، ويتباهون بأن رأيهم هو السليم . فإذا أخذنا في الاعتبار قلنا أن زينون يرى أنه إذا كان انكار بارمنيديس للكثرة والحركة يناقض الفطرة السليمة فإنه لا يوصف بمجافاة المنطق ، في حين أن الفيثاغورية تتنافى مع الفطرة السليمة كما تجافى المنطق . ومع ذلك فإذا تقدمنا خطوات أخرى واتخذنا - كما فعل الكثير من المؤرخين - الموقف الذي يقرر أن زينون شارك رأى الفيزيائيين الأيونيين ورأى بارمنيديس في أن الحقيقة واحدة متجانسة ، فإن هذا الموقف قد يكون مخطئا لأنه يضل احتمال أن يكون زينون محايدا من الوجهة العلمية مفضلا الامساك عن تقديم أى تأكيد بشأن الحقيقة ، والاعتصار التام على التحليل المنطقي لمثل هذه التأكيدات وتقديمها ، ووجود مثل هذا الاحتمال أمر يتضمنه ما عرف عن زينون من أنه « عبتكر المنهج الجدلي » الذي وصفه أرسطو بأنه « فن المناقشة » ليس اعتبارا من مقدمات يؤمن بها الإنسان ويعمل على تأكيد صدقها ، وإنما فقط اعتبارا من مقدمات يسلم بها الطرف الآخر ، وذلك بقصد إيضاحها والبحث عن مراميها . والفكرة المعروضة في هذا الصدد هي أن زينون وبارمنيديس ، رغم كونهما من الفلاسفة لا من رجال العلم ، كانا فيلسوفين بطريقتين مختلفتين أصبحتا تقليديتين ، أحدهما الفلسفة التي تميل إلى أن تكون تحليلية وتفسيرية بالكامل وبالوعي الذاتي ، في حين أن الثانية فلسفة تؤدي بالفعل هذه الوظيفة نفسها وإنما بطابع خاطئ يصور لها أنها تصدر توكيدات وتجري اكتشافات ذات طبيعة علمية (أى اكتشافات عن العالم) . وسوف نشرح ذلك شرحا أوفى في الفصل التالي .

العلم والميتافيزيقا والفلسفة

بارمنيديس والعالم

يبدو في الامكان القول بأن بارمنيديس لم يقتصر على إخضاع الفيزياء الأيونية لتحليل كشف عن تناقض جذري بين افتراضها الرئيسى وبين التفسيرات التي قدمتها للظواهر الطبيعية . فهو إذ فكر في الافتراض الرئيسى لهذه الفيزياء ارتضاه كما يبدو بوضوح ، وشرع بالتالى في أن يقدم بمثابة « اكتشافات عن العالم » نظرية الحقيقة والقيمة (أو انعدام القيمة) الإدراكية للتجربة التي اتضح أن هذا الافتراض يحتاج إليها منطقيا . ومن جهة أخرى فإن بارمنيديس قد صور في هذه الصفحات كما لو كان موضوع بحثه هو لغة الفيزياء الأيونية ، وليس هو العالم الذي أراد الفيزيائيون الأيونيون أن يصفوه مستخدمين هذه اللغة . ومن ثم يبدو أنه لا بد أن نقول أن آراء بارمنيديس تشكل نقدا للعلم ونظرية عن العالم ، أى ممارسة لفلسفة العلم ، وممارسة للعلم أو للوصف العلمى . فكيف يتأتى ذلك ؟

«الاشعور الذاتى فى الفلسفة

ظاهرة ممكنة ، اذا قيل عن الفلسفة نفسها ، فى بدايتها ، وحتى خلال قسم كبير من تاريخها ، انها أدت شيئا بوعى وشيئا آخر بلا وعى .

والاتجاه المميز للعلم هو الوعى الخارجى أو الوعى المتغاير . والواقع أن هذا هو الشكل الطبيعى المميز الذى يتخذه الوعى فى معظم ضروب النشاط ، فإذا كان هذا صحيحا فإن الفلسفة ، وإن اختلفوا عن معظم الناس من حيث أن تفكيرهم يميل بدرجة كبيرة الى الوعى الذاتى المنطقى ، لا يتوقع منهم أن يفلتوا من تأثير الميل الحيوانى الأساسى الى الوعى المتغاير ، وبالتالي فإن أراهم ، رغم أنها آراء فى الآراء الشائعة فقد تميل بالطبيعة الى البحث عن لغة موضوعية تعبر عنها ، كاللغة التى يستخدمها العلماء وسائر الناس بدلا من استخدام لغة معنوية ، وهى النوع اللغوى الذى يتعين على الفلسفة استخدامه .

المتافيزيقا واللغة

ميز « كارناب » فى خصوص اللغة بين أسلوبها المادى وأسلوبها الشكلى (الصورى) . ويمكن فى هذا المجال تطبيق هذا التمييز تطبيقا تاريخيا باهرا ومفيدا . فالبيانات الميتافيزيقية ، من قبيل دعوى بارمنيدس بأنه لا يوجد فراغ أو أن الفراغ مليء ، تعرض للشك ولجلدل من حيث صدقها أو زيفها ، لأن الفلاسفة اعتادوا أن يصرحوا بها كما لو كانت تمثل اكتشافات تتعلق بمعتقدات ، وبيانات أخرى (صريحة أو ضمنية) ، ووحدات لغوية أخرى شائعة الاستعمال فى العلم وفى الحياة اليومية الجارية . فسؤال مثل « ماهى العلاقة بين العقل والمادة ؟ » سؤال محير لأنه يبدو منفصلا بنوعين من الأشياء فى العالم ، قد يعتمد فى إجراء المقارنة بينهما على التجربة العلمية ، أى أنه سؤال مادى . فإذا تغير هذا السؤال وصار هكذا : « ماهى العلاقة بين مفاهيم (أو لغة) السيكلوجيا ، ومفاهيم (أو لغة) الفيزياء ؟ » ، وهذا سؤال صورى ، مالت الأحجية الى الزوال ، إذ يتضح أن الإجابة على السؤال تقتضى اللجوء الى تحليل منطقي للفتن لا الى الملاحظة العلمية . ولم يزل السؤال متعلقا بنوعين من الأشياء ، ولكنه مع ذلك سؤال عما « نعنيه » بهذين النوعين من الأشياء ، سؤال يحتاج حله الى التحليل المنطقي لا الى التجربة .

لقد رأينا أن أعمال بارمنيدس وزينون تبدو كأشياء استثنائها علم سابق ، وهذا أمر جدير بالذكر ، لأن المؤرخين كثيرا ماعرضوا النظرية المضادة وفحواها أن الفلسفة سبقت العلم ، وأنها « أم العلم » . ولنا إن نضيف الى ذلك الآن أنه قد يغلب على الظن أن الوعى المتغاير قد سبق الوعى الذاتى المنطقى من الناحيتين التاريخية والسيكلوجية . ولنا أن نعبر عن ذلك بكيفية أخرى فنقول ان اللغات الموضوعية سبقت اللغات المعنوية ، وإن التمييز بين اللغات الموضوعية واللغات المعنوية تمييز لا يوجد من الظروف مايدفع الناس الى إجرائه ، اللهم الا بعض الأعمال العلمية والتاريخية (الأولية أو المطورة) والأعمال الفلسفية التى تجرى مثل هذا التمييز .

افتراضات العلم المسبقة

باعتبارها معتقدات العلماء بشأن العالم

قد يفهم ميل بارمنيدس الى التعبير عن اكتشافاته بشأن الفيزياء الأيونية على أنها اكتشافات بخصوص العالم فهما أفضل على أساس آخر . فافتراضات العلم المسبقة هي معتقدات يؤمن بها العلماء بشأن العالم ، حتى ولو كان الصحيح أنها ليست من قبيل الاستنتاجات العلمية . وبالتالي فان الفيلسوف قد يميل بفهم ، بصفته بديلا عن رجل العلم الواعى بذاته ، الى أن يعبر عن الافتراضات المسبقة التي يجدها في العلم مثلما يعبر عنها العالم المتكفل بذلك عن وعى ، معنى ذلك أن الفيلسوف قد يعبر عنها على أنها معتقدات بشأن العالم أو أنها أوصاف واقعية . وقد يقال انه ليس ثمة ما يدعو الى تخطئة الفيلسوف في هذا الصدد لأنه يؤدي وظيفة العالم كبديل منه ، واع بذاته . بيد أن هناك خطأ في أن الفيلسوف الذي لا يدرك أنه بديل واع بذاته قد يعرض ، كمكتشفات عن العالم ، معتقدات ليست الا افتراضات مسبقة للاكتشافات التي يجريها العلم . وقد رأى كانط هذا الأمر بوضوح حيث اعتبر الافتراضات المسبقة في فيزياء نيوتن شروطا قبلية تميز ، لا الحقيقة ولا العالم ، وإنما العقل البشرى ، وربما قيل من هذه الناحية أن كانط يمثل نقطة تحول في تطور الفلسفة نفسها نحو تحقيق مهمتها الحقيقية والوعى الكامل بهذه المهمة . وعلى أية حال فحقيقة الموضوع أن الميتافيزيقا ايضاح منطقي يزعم أنه اكتشف مافى العالم ، انها الفلسفة التي تزعم أنها علم ، انها لغة معنوية تعبر كما لو كانت لغة موضوعية .

استقلال الفلسفة والعلم خلط « دورهيم »

يتكفل هذا السياق نفسه من الحجج بالاجابة على نظرية «دورهيم» التي تقر أن علم التاريخ قد تأثر بالمدارس الفلسفية (الميتافيزيقية) للفكر اضرار باستقلال العلم ، ذلك لأنه من اليسير أن ندرك أنه يمكن اثبات العكس ، أن الفلسفة قد تأثرت بالعلم ، وبنوع خاص بافتراضات العلم المسبقة اضرارا بقدرتها على استكمال استقلالها بالتعبير عن الافتراضات المسبقة بشأن العالم التي تجدها في العلم وذلك بأسلوب الكلام العسوري بدلا من الأسلوب المادى . وافتراضات العلم المسبقة ، باعتبارها معتقدات عن العالم يعتنقها العلماء ، تتلامم بطبيعة الحال مع التعبير باللغة نفسها (اللغة الموضوعية) التي يعبر بها العلماء . وعلى هذا النحو فان هذه الافتراضات المسبقة تشكل ضربا من الميتافيزيقا أكثر منها كشافا وايضاحا لبعض الآراء الميتافيزيقية التي يعتنقها العلماء ، ومن ثم يبدو أن الفلاسفة لا العلماء هم مصدر الآراء الميتافيزيقية القول الصراح اذن ان الآراء الميتافيزيقية التي يخشاها العلم هي تلك التي يتضمنها دون وعى منه ، وأمل العلم الوحيد في التحرر من الميتافيزيقا - كما يتجلى في أعمال دورهيم الفلسفية - هو الفلسفة نفسها باعتبارها نشابا غير علمي ، حين تميز للعلم ، بوعى أو بلا وعى افتراضاته المسبقة من اكتشافاته، ومنطقه من مضمونه .

ويتضح ذلك مع كون الفلسفة فى بعض الأحيان مصدرا للأراء الميتافيزيقية .
وحينما يكشف النشاط الفلسفى عن أن الممارسة العلمية لا تتوافق مع افتراضات العلم
المسبقة ، أو أن هذه الافتراضات تولد مفارقات لا يمكن قبولها ، فإن هذا النشاط
نفسه قد يتولى إيضاح أو اقتراح افتراضات جديدة (أى فى الواقع ميتافيزيقا
جديدة) تكون متوافقة مع الممارسة العلمية ، ولا ينشأ عنها مفارقات غير مقبولة .
ومن السهل أن نرى أن تأثير بارمنيدس على الفيزيائيين الإغريق الذين خلفوه مباشرة
كان بهذه الصفة .

علم جنوى مفهوم الفلسفة

كآجاه بالنسبة للتاريخ الرسمى

هناك اعتبار أولى ساعد على تعزيز للدعوى التاريخية القائلة بأن الفلسفة قد
سبقت العلم ، يتمثل فى النزعة الى اعتبار الفلسفة اتجاها غير مصوغ وغير واع بوجه
عام ، يشكل الأساس للنشاط أو ممارسة أو تنظيم ، وكان لابد أن يكون سابقا فى
الوجود حتى يتيح للنشاط أو الممارسة أو التنظيم أن يكون له وجود . وردا على
الانتقاد المحتمل صدوره من الدعوى المضادة لهذه النظرية على هذه الأساس لا يمكن
الجزم بأن الفلسفة كنشاط أو مشروع متميز عن الأنشطة والمشروعات الأخرى هو
موضوع المؤرخ فى الفلسفة (من الثابت أن شيئا من الفلسفة باعتبارها اتجاها
أو نظرة لاشعورية فى العالم قد يتضمنه مشروع انساني دون أن تكون الفلسفة
بذاتها مشروعا) . فضلا عن ذلك فإن مصادر الفلسفة باعتبارها اتجاها أو اعتقادا
ضمنيا (فى العالم أو المعرفة أو المجتمع أو القيم أو غير ذلك) قد تكون مختفية فى
أصول المشروعات الانسانية ، وبخاصة فى بدايات هذه المشروعات . وعلى مؤرخى
الفلسفة أن يبحثوا عن أول فلسفة للتشريع فى أول مدارج القانون ، كما يجب
البحث عن أقدم فلسفة للفن فى أقدم سلوك فنى أو تجربة جمالية أو أعمالهما
الأولى ، وأقدم فلسفة للعلم فى أقدم الدلائل المعبرة عن فضول الانسان لمعرفة
الطبيعة ، وهكذا دواليك . ومع ذلك فلا شىء أكثر وضوحا ، حتى عند إجراء أبسط
فحص عرضى ، من أن مؤرخى الفلسفة لا يكتبون التاريخ وفى ذهنهم مثل هذا
المفهوم عن الفلسفة ، وأن القرن السادس قبل الميلاد عصر متأخر كثيرا للبدء فى
تاريخ الفلسفة لو كان هذا الذى سبق ذكره مفهوم المؤرخين ، وأن تصريف بداية
الفلسفة بأنها مشروع قد يكون على أية حال مهمة خاصة منفصلة عن غيرها . قصارى
القول أن الفلسفة باعتبارها اتجاها ومعتقدات ضمنية لا فائدة منها لمؤرخ الفلسفة ،
أما الشىء الذى يحتاج اليه تاريخ الفلسفة فهو فكرة واضحة عن الفلسفة باعتبارها
مشروعا متميزا عن العلم وسائر المشروعات .

ويجب ربط هذه الملاحظات بالملاحظات التى سبق ابدؤها بشأن افتراضات
العلماء المسبقة باعتبارها معتقدات يمتنعونها عن العالم . وألواقع أن مثل هذه
الافتراضات المسبقة لينت من أعمال الفلسفة أو ثابها باعتبارها مشروعا ، ولا تتطلب
وجود أى شىء سابق يشبه الفلسفة باعتبارها مشروعا . وتعمل الفلسفة عادة على

الكشف عن ماهية الافتراضات المسبقة • غير أن ذلك لا يجعل هذه الافتراضات تشكل فلسفة قبل أن يكون هناك شيء شبيه بالفلسفة فى نشاطها يستطيع أن يكشف عن هذه الافتراضات ويوضح معناها وأهميتها • والمشكلة من ناحية مفهوم الفلسفة باعتبارها اتجاها ومعتقدا لا شعوريا أنها تجعل مجرد وجود اعتقاد أو اتجاه غير واع لدى إنسان ماثلا لكون هذا الإنسان فيلسوفا •

علم جدوى مفهوم العلم كاتجاه

بالنسبة الى التاريخ الرسمى

مادامنا قد ألزمتنا دراسة بدايات كل من العلم والفلسفة فإن لنا أن نبدى بعض الملاحظات بشأن فائدة مفهوم العلم كاتجاه بالنسبة لمؤرخ العلم •

وليس مما يدعو للدهشة أن نجد حتى عند أكثر الشعوب بدائية اتجاها دنيويا بصدد بعض الأشياء والظواهر ، يتمشى جنباً الى جنب مع اتجاه سحرى بصدد أشياء وظواهر أخرى • ومن المعروف تماماً أن مالينكوفسكى وغيره قد استغلوا هذه الظاهرة للقول بأن الشعوب البدائية كان عندها شيء من العلم • غير أننا قد نجد أيضاً على هذا القياس دلالات على بداية العلم فيما نتوقعه من انتظام الظواهر التى تجلت فى عادات الحيوان بوجه عام • وقد يقال حقاً أن مثل هذه التوقعات تبين اتجاها دنيويا ، وأن العادات نفسها تثبت المعتقدات فى النظام فى العالم ؛ غير أن ذلك ليس من شأنه أن يبرر القول بأن العلم مظهر من مظاهر الحياة الحيوانية • وعلى أية حال فليس ثمة داع للمحاجة فى أن هذا شيء مختلف كل الاختلاف عن العلم باعتباره مشروعاً متميزاً عن سائر المشروعات ، وأن المؤرخين فى حاجة الى مفهوم عن العلم بهذا الاعتبار •

النتائج

كانت وظيفة الفلسفة (ميتافيزيقية كانت أو تحليلية خالصة) - إذا لم تكن مخطئين - هى نفسها منذ بدايتها نشاطاً إنسانياً متميزاً عن سائر الأنشطة الانسانية ، فهى تستكشف ، وتستنبط ، وتوضح ، وتشرح معتقدات وآراء تشكل الأساس المنطقى لأنشطة إنسانية أخرى ، ولكنها (أى الفلسفة) فى العادة ليست مصوغة أو واضحة أو مشروحة • وللعلاقات القائمة بين أعمال بارمنيدس وزينون وبين أعمال غيرهما من المفكرين السابقين على سقراط قيمتها من حيث أنها أنموذج واضح غير متحيز بالنسبة لعلاقات العلم والفلسفة :

١ - غير متحيز ، إذا ما داما لم يشغلا اعتباراً من تمييز معروف لديهما ، تمييز أتيح لأى إنسان أن يجريه بين الفلسفة والعلم ، فانهما لم يسعيا لتحقيق أهداف الفيلسوف أو أهداف العالم فيما يختص بالعلاقات بين العلم والفلسفة •

٢ - وأنموذج واضح لأنها ببساطة قد أنجزت شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عما فعله سائر المفكرين السابقين لسقراط ، الأمر الذى يسر التعرف على الفروق التى

أصبحت مألوفة لدينا الآن بين الفلسفة والعلم بنوع خاص . وبين الفلسفة وسائر الأنشطة الانسانية بوجه عام . هذه هى الفروق التى وجدنا من المفيد والمناسب أن نذكرها باعتبارها نقاشا يجرى بوعى ذاتى وبوعى متغاير .

ونحن إذ نستخلص النتائج العامة والخاصة التى سبق الإشارة إليها ونلخصها نقول من ثمة أن الفلسفة كانت ولم تزل فى التاريخ نشاطا ثانويا أو ظاهرة ثانوية تتميز تميزا شديدا بالادراك الواعى ، وتتخذ موضوعا لنشاطها نشاطات أخرى أولية ، وأكثر حيوية ، وأقدم عهدا ، وذات وعى متغاير نسبيا ، كالفن والدين والعلم والسياسة . وينطوى هذا على أن الفلسفة ليست هى الحياة . وإنما بالأحرى ، كما حكى أفلاطون على لسان سقراط ، دراسة الحياة .

ويتبع ذلك أن العلم هو مظهر من مظاهر الحياة ذات الوعى المتغاير . وأنه من الخطأ القول من وجهتى النظر للسيكولوجية والتاريخية بأن الفلسفة قد سبقت العلم . وقد أيد هذا النظر أعمال مفكرى القرن السادس قبل الميلاد وآراؤهم التى استعرضناها ، والتى يبدأ كل مؤرخى العلم والفلسفة أعمالهم بها ، إذ بينت أنه يمكن على أحسن الوجوه فهم كل هؤلاء المفكرين ، فيما عدا بارمنيدس وزينون ، باعتبارهم الفيزيائيين النظريين الأوائل ، وإنما نجد فى بارمنيدس وزينون المثاليين الأولين - على نطاق واسع من السهل التعرف عليه - لما نسميه اليوم فلسفة . ويجرى كل من بارمنيدس وزينون تحليلا ونقدا لبعض النظريات الطبيعية المعاصرة ، ويطرحان السؤال الرئيسى الذى يتعين على النظرية الطبيعية أن تجيب عليه ، ويعينان اللغة التى ينبغي أن يصاغ بها كل من السؤال والنظرية . وكان موضوعهما مذهباً علمياً وليس (عن طريق مباشر أو غير مباشر) العالم الذى يتجه الوعى العلمى المنتج لمثل هذه المذاهب الى التركيز عليه . ويمكن بالتالى تسمية مجهودهم مجهودا يبذل بوعى بديل من الوعى العلمى الذاتى ، أى مجهودا ينبغي أن يكون أساسا وإعيا بذاته لكى يؤديه رجل العلم بنفسه . ولم ينتج عن ذلك فى الحقيقة ، كما رأينا وكما كنا نتوقع ، مذهب علمى جديد أنشأه الاثنان بأنفسهما ، وإنما امكانية نشوء مذهب جديد أفضل على أيدي بعض العلماء اللاحقين الذين امتازوا على أسلافهم بالوعى الذاتى المنطقى الذى لم يتيسر وجوده من قبل .

والفضل الذى استحققه كل من بارمنيدس وزينون أنهما يبدوان كأول من قدم هذا الاسهام العقلى على نطاق يستحق اثباته تاريخيا . فمفارقات زينون نماذج من الاستدلال العقلى . كان فى استطاعة أى فيزيائى فيثاغورى أن يجريها ؛ وأفكار بارمنيدس أفكار كان فى مقدور فيزيائى ايونيا أن يصلوا إليها ، كل ذلك بشرط أن يكون وعى هؤلاء الفيزيائيين قد تمشى مع ميولهم السلوكية التفسيرية بصفتهم فيزيائيين بقدر ما انصب على مظاهر العالم الخارجى المادى وسلوكه . ولم يكن من شأن هذا النوع من الادراك الواعى ، لو مارسه هؤلاء الفيزيائيون ، أن يهمل لهم النجاح فى صياغة نظرية للتنوع والتغير الطبعى ، ولكنه كان خليقا بأن يؤدى بهم ، كما أدى عمل بارمنيدس للفيزيائيين اللاحقين ، وأشهرهم ديموقريطس ، الى فهم الشروط المنطقية اللازم توافرها لاشاعة الحياة والبقاء فى جهودهم .

وأخيرا ليس من العسير ، فى ضوء الاطار السيكلوجى الذى اعتمدنا عليه ، أن نفهم لماذا لم يكن لدى الفيزيائيين الأيونيين والفيتاغوريين أنفسهم الادراك الحسى الموضوعى لنظرياتهم ومنطقهم ولغتهم ، ذلك الادراك الذى ساعدت أعمال بارمنيدس وزينون خلفاء هؤلاء الفيزيائيين على أن يتمتعوا به . ذلك أن المفكر العلمى ينزع الى العمل بأسلوب واقعى ، ووعى متفاير ؛ وقد لمسنا ذلك لدى ديموقريطس وهو يتزود بافتراضات مسبقة جديدة حتى يمضى قدما فى تفسيره الظواهر الطبيعية . والفيزيائي ينشد قبل كل شئ المعرفة عن العالم ، لا المعرفة عن المعرفة التى يحاول أن يبينها . وثمة حقائق مضمونها أن الأعمال الفلسفة التى يؤديها العلماء هى أعمال استثنائية ، وأن أغلبية كبيرة من العلماء يهتمون قليلا ، أو لا يهتمون البتة ، بأداء مثل هذه الأعمال بأنفسهم ، وبالأعمال الفلسفية بوجه عام ، وأن العلماء تحريم مثل هذه الأعمال ، بل انهم ليرتابون فيها ، كل هذه الحقائق لها تفسير واحد : أن السمة المميزة للعلم ، السمة التى تطور العلم وتنميه بصفة رئيسية ، هى الوعى الخارجى ، أو الوعى المتفاير ، أما السمة التى تنمى الفلسفة بصفة رئيسية فهى الوعى الذاتى المنطقى ، وإذا تصورنا طائفة من العيون كانت عين الفيلسوف بينها هى العين التى تقول ان وظيفة العين أن ترى نفسها . وفى مقدور كل دارس ومؤرخ للفلسفة أن يتعرف بسهولة على القاعدة السقراطية التى تقرر أن الفلسفة لا تتألق فى تفسيرها للعالم ، ولكنها تتألق فى نظر الانسان لأنها تكشف له عن نفسه كما تعكسها أنشطته غير الفلسفية . والفلسفة نمط من الوعى ، يخدم ذاته ، ويحاول الوصول الى الشمول الذاتى الذى يدانى الوعى المبرر لذاته الذى افترض كل من أرسطو وسينيوزا أن « ديتى » كان يتمتع به .

بقلم : جوزيف لالوميا

استاذ فلسفة وتاريخ العلم بجامعة هوفسترا ؛ نيويورك .
دكتوراه فى الفلسفة من جامعة كورنيل عام ١٩٥٩ . من مؤلفاته : « سبيل الالتفات » لندن ، ١٩٦٦ . وله مقالات عديدة من تاريخ وفلسفة العلم . وهو يعد الآن مؤلغا عن تاريخ العلم ، ومؤلغا عن تطور فكرة المادة من عهد جاليليو حتى الوقت الحاضر .

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ؛ وممثل بمجلس الدولة . قام بترجمة قرابة عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والقانون والآثار والقصص .

القوى الإنتاجية

والنشاط الذاتى

الاشتراكية فى نظر ماركس

المقال فى كلمات

يتناول هذا المقال نقاطا ستة :

١ - تناقض النظام الرأسمالى : هناك تناقض متاصل فى النظام الرأسمالى بطبيعة تكوينه ، فهذا النظام يقوم أساسا على قوتين متعارضتين من القوى الإنتاجية هما رأس المال والنشاط الذاتى أى العمل البشرى . ويظهر هذا التعارض فى استغلال صاحب العمل للعمال عن طريق الاستيلاء على القيمة الفائضة التى تمثل الفرق بين قيمة العمل الذى يبذله العامل فى إنتاج السلعة والأجر الذى يتقاضاه من الرأسمالى عن هذا العمل .

٢ - احلال الآلات محل العمال : يترتب على هذا التناقض أن يعتمد الرأسمالى الى التقليل من دور العمال فى العملية الإنتاجية ، وذلك باحلال الآلات محلهم ، والاستعانة باحدث الأساليب العلمية والتكنولوجية فى العملية الإنتاجية . وبذلك يتلاشى دور العمال فى الانتاج شيئا فشيئا حتى يصل الى درجة الصفر ، ويصبح العمل « موضوعيا » (أى معتمدا على عنصر مادى غير بشرى هو الآلات) بعد أن كان « ذاتيا » أى معتمدا على النشاط النابع من الذات البشرية) .

٣ - الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية : ومتى تلاشى دور العمال فى

العملية الانتاجية انتقل العالم من الرأسمالية الى الاشتراكية .
ويرسم لنا الكاتب صورة ماركس لما يكون عليه الحال فى النظام
الاشتراكى . ويمكن تلخيص ذلك هكذا :

(ا) تتفق جماعة الرجال الأحرار على العمل فى وسائل انتاج مشتركة .
ويستخدمون قواهم الفردية العديدة كعمل « اجتماعى » واحد .
وبذلك يصير الناتج الكلى لهؤلاء العمال المتحدین ناتجا « اجتماعيا » .

(ب) يعاد استخدام جزء من هذا الانتاج كوسيلة للانتاج ، ويستهلك
الجزء الباقى ويوزع على العاملين ، كل على حسب عمله .

(ج) يتسلم العامل « صكوك عمل » يستطيع بها شراء عدد معين من
المنتجات ، وهذه الصكوك غير قابلة للتداول كالنقود ، لأن النظام
الاشتراكى لا يعترف بالنقود لكونها السبب فى القيمة الفائضة .

ويرتب ماركس على ثلاثى دور العمال فى العملية الانتاجية واعتماد
هذه العملية على النظام الآلى نتیجتين هامتين : أولاها أن الانتاج سوف
يكون وفيرا . وبذلك يتحقق ما يسميه « مجتمع الوفرة » ، والثانية أن
العمال سوف يتخلصون من بعض هموم « الحياة المادية » ويتاح لهم وقت
الفراغ الكافى للاهتمام بالناحية « الروحية » كما يتاح لهم الحرية فى تكميل
انفسهم .

٤ - نقد الكاتب للمذهب الماركسى : يمكن تلخيص أوجه النقد التى وجهها
الكاتب الى ماركس هكذا :

(ا) أن تحول الانتاج الى موضوعى بعد أن كان ذاتيا يهدم النظرية
الاساسية لماركس ، وهى أن العمل البشرى هو أساس الانتاج وأنه
المقياس الوحيد للقيمة .

(ب) ان وصف العمل الذى يسهم به كل فرد فى النظام الاشتراكى بأنه
« اجتماعى » وصف غير صحيح ، لأن هذا العمل فردى ، وكما أن
الانتاج فردى كذلك الاستهلاك لابد أن يكون فرديا . والدليل على
ذلك أن الحصص التى يستحقها أى عامل من الثروة الاجتماعية
والجماعية تقدر على حسب عمله الفردى . وهذا هو المتبع فى النظام
الرأسمالى . وكل ما هناك من فرق هو أن ملكية العامل لعمله فى
النظام الرأسمالى تنتقل الى الجماعة ، فهو فى الحالين يتجرد من
الملكية الفردية ، ولذلك يطلق الكاتب على هذه العملية اسم التجريد .

(ج) مازعمه ماركس من اعتبار العمل الفردى عملا جماعيا لا يحتمل سوى
معنيين : أن يكون الراد ادماج العمل الفردى فى عملية الانتاج

الجماعى ، وعندئذ يجب التسليم بأن هذا موجود فى الاقتصاد الرأسمالى أيضا • أو أن يكون المراد هو وضع معيار كمى ونوعى يقاس به العمل انفرادى حتى يمكن تحديده ومكافاته • وعندئذ يجب التسليم بأن هذا موجود أيضا فى النظام الرأسمالى •

(د) يتساءل الكاتب عن صكوك العمل التى يشتري بها العمال ما يلزمهم من المخازن العامة فيقول : هل تختلف هذه الصكوك عن النقود ؟

(هـ) يأخذ أن ماركس يخلط بين الاشتراكية والشيوعية ، فهو يرى توزيع الناتج الجماعى على الأفراد كل على حسب عمله ، وهذا يطابق المبدأ الاشتراكى القائل : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب عمله ، فى حين يذهب فى موضع آخر الى توزيع المنتجات على الأفراد كل حسب حاجته ، وذلك عند حديثه عن الأسرة ، وهذا يطابق المبدأ الشيوعى القائل : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته •

٥ - نقد الماركسيين : يرى الكاتب أن أتباع ماركس اضافوا الى مذهبه مالمس منه ، ومن ذلك القول بجماعية وسائل الانتاج والقول بالادارة الذاتية • وفى رأى الكاتب أن هذين النهجين لهما دور ثانوى فى الاشتراكية ، وهما غريبان عن معنى الاشتراكية •

٦ - تعريف الاشتراكية : يختم الكاتب مقاله بقوله أن كلمة اشتراكى

لا يجوز اطلاقها الا على :

١ - مجتمع الوفرة •

٢ - المجتمع الذى لا يشتغل فيه العامل البشرى بالانتاج •

ان التناقض الأساسى الذى ينطوى عليه النظام الرأسمالى - على حد قول ماركس - يمكن فهمه ، ويجب وصفه على النحو التالى : « النظام الرأسمالى هو النظام القائم على نظرية القيمة ، وزيادة هذه القيمة ، وتثبيتها (النقود هى الوسيلة التى تقاس بها القيمة) وهذه القيمة لا ينتجها سوى العمل الذى يقوم به الأفراد من رجال ونساء • ولذلك يتوقف مصير النظام الرأسمالى على هذا للعمل ، أى الجهود الذاتى الذى يبذله الفرد لانتاج السلعة • ولما كانت العملية الانتاجية تشتمل فى صميمها على هذا المجهود فانها لاتعدو أن تكون عملية لتكوين القيمة أى تحديد قيمة السلعة » •

ومن هنا تبدأ اللحظة الأولى لتحليل ماركس الجدل : أى تحليله لرأس المال كما يوجد بالفعل ، وبعبارة أخرى تحليله لتكوين رأس المال • وهذا التحليل يؤدى بدوره الى تحليل العملية الانتاجية الحقيقية ، وإبراز العنصر الأساسى فى هذه العملية الذى يخلق القيمة وهو المجهود الذاتى الذى يبذله الفرد فى انتاج السلعة ، ولذلك نجد أن التحليل الاقتصادى ليس سوى تحليل للنتائج المترتبة على العناصر الحقيقية المكونة

للمعملية الانتاجية • وأن اشتغال رأس المال على عنصر القيمة يشير الى تكوينه الفنى بقدر ما يشير الى تكوينه العضوى • وهنا يكمن كل ما يقدمه لنا من تفسير وتحليل •

وإذا أمكن اجراء عملية مادية من عمليات الانتاج فى الوقت الحاضر بحيث يستبعد منها عنصر العمل البشرى فإن هذه العملية لن تهدف الى تحديد القيمة ، ولن تؤدى الى شكل من أشكال القيم ، ولن تستطيع أن تفعل ذلك فى الواقع • ومن ثم يتعذر قيام الرأسمالية ، وتحقيق الاشتراكية • ذلك أن الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ما هو انتقال من عملية انتاجية يسود فيها العمل البشرى الى عملية يتضاد فيها هذا العمل باستمرار حتى يصل الى حد العدم • ولهذا اذا أردنا أن ندرك الفرق البين بين الرأسمالية والاشتراكية وجب علينا أن نضع بازاء النظرية الحاسمة التى ذكرها ماركس فى كتابه « رأس المال » ، ومؤداها أن : $رم/ث = (\text{رأس المال الثابت يساوى صفراً})$ نظرية أخرى جوهرية لا تقل عنها أهمية هى أن $رم/م = (\text{رأس المال المتغير يساوى صفراً})$ (١) • والواقع أن الاشتراكية لا تتحقق الا اذا أصبح الانتاج كله يعتمد على الآلات ، فلا تكون للمنتجات قيمة معينة برغم كميتها ونوعها • وهذا الانفصال فى الثروة الاجتماعية بين الثروة الحقيقية والثروة الاقتصادية يبدو بصورته المجردة فى النظام الاشتراكي بمعنى أنه يوجد عدد غير محدد من القيم الخاصة بمنشآت عامة ، ليست لها قيمة تبادلية • وهذا هو الحد النظرى الذى لا يستطيع أن يتخطاه الاقتصاد التجارى ، ومن باب أولى النظام الرأسمالى • وقد حلل ماركس مرتين تلك الحركة التى يتم بها تدريجاً إلغاء العمل البشرى من العملية الانتاجية • المرة الأولى فى كتابه رأس المال الذى عالج فيه الآثار المترتبة على هذه الحركة من الناحية الاقتصادية ، والثانية فى كتابه جروندريس (أسس نقد الاقتصاد السياسى) حيث تحدث عن دور الربح ، واتجاهه الى الانخفاض ، وعزا ذلك الى أسبابه الحقيقية • ثم يوضح لنا ذلك الحادث الذى سوف يحدد مسار التاريخ الحديث ، وإن لم تطلع علينا شمس بعد ، أو بدت لنا الآن تباشيره فحسب : ألا وهو حادث إلغاء المجهود البشرى من العملية الانتاجية فى الحياة الواقعية •

ولا ريب أن هذا الإلغاء موجود فى النظام الرأسمالى ، وقد وجد قبله بزمان طويل فى الأشكال الأولية للانتاج البشرى ، كالزراعة مثلاً • ولو أنك أنعمت النظر

(١) رأس المال الثابت هو الخامات والأدوات والآلات والمباني التى يملكها الرأسمال ؛ وكل ذلك غير منتج بذاته فى رأى ماركس ؛ وإنما المنتج الحقيقى هو العامل الذى يسهم بعمله ومجهوده الذاتى فى انتاج السلعة • وهذا هو معنى أن رأس المال الثابت يساوى صفراً أى لا ينتج شيئاً • ولا يمكن الانتقال من هذا النظام الرأسمالى الى النظام الاشتراكي الا اذا أصبح رأس المال المتغير صفراً ، والمراد برأس المال المتغير هو الأجر الذى يلمسه الرأسمالى للعامل • ومن شأن الرأسمالى أنه يجتنب الى الإقلال من الأجر الذى يمنحه للعامل ؛ وهذا يدعو لاستخدام الآلات بدلاً من العمال ؛ وبذلك يتضاد دور العمال فى العملية الانتاجية لى أن يصل الى حيد العدم ، أى يصبح رأس المال المتغير صفراً • وبديهي أن هذا لن يتم الا اذا أصبح الانتاج كله يعتمد على الآلات كما ذكر المؤلف فى الجملة التالية •

(للرجوع)

في العملية الزراعية التي تستمر أشهرها معلومات حتى يكتمل نمو النبات ويتم نضجه لتبين لك أنها لا تستلزم استمرار المجهود البشري برغم كونه شرطا أساسيا فيها . ذلك أن هذا المجهود يتوقف فترات طويلة لا بد منها ريثما ينبت الحب في التربة ، وينضج المحصول في ضوء الشمس ، وهكذا . ومثل ذلك ينطبق - في مرحلة متأخرة جدا - على الصناعة حيث يزداد الوقت الذي يستغرقه إنتاج إحدى السلع على وقت العمل الفعلي اللازم لإنتاجها ، وذلك يرجع إلى الفترات التي تدعو فيها الضرورة ، لتوقف العمل ، أما بسبب انظروف المادية لهذه الصناعة ، وأما بسبب الوقت اللازم لتجديد النشاط البشري (كالوقت اللازم لتناول الطعام ، والاستحمام والراحة ، والنوم ، الخ) . ومن الغريب أن ماركس قد أدخل هذا الفرق بين وقت الإنتاج ووقت العمل في اعتباره لا على أنه أمر عارض وتافه بين العوامل الأخرى الكثيرة ، وإنما على أنه المبدأ الأساسي لتحليله .

وإذا كان العمل البشري - والعمل البشري وحده - هو الذي يخلق القيمة فإن التقليل من هذا العمل في العملية الإنتاجية يعد مصادرة لهذه العملية في الصميم . وهذا هو السبب في أنه متى اتضح لنا أن ثمة فرقا بين وقت الإنتاج ووقت العمل تبين علينا أن نرجع إلى ماركس لنعرف رأيه في هذا الأمر . يقول ماركس في ذلك : « المسألة التي تعيننا في هذا المقام هي أنه إذا راعينا المساواة في وقت العمل ألفينا أن بعض المنتجات تتطلب وقتا أطول من غيرها يتفاوت قلة وكثرة حتى يتم إنجازها . ويزعم الرأسماليون في هذا الصدد أن رأس المال الثابت يعمل على نفسه في ذلك دون ما حاجة إلى الاستعانة بالعمل البشري ، ويستشهدون في هذا المقام بالبذرة المدفونة في التربة حيث تثبت دون مجهود بشري . وردنا على ذلك نقول إن العمل المدفون في التربة لا مدة العملية الإنتاجية هو الذي يحدد القيمة . ذلك أن القيمة وكذلك القيمة الفائضة ليست مساوية لمدة الإنتاج بل هي مساوية لمدة العمل الذي بذل في عملية الإنتاج ، سواء كان هذا العمل ماديا أو بشريا . فالعمل البشري المتناسب مع العمل المادي هو وحده الذي يخلق القيمة الفائضة ، لأن هذه القيمة تتطلب عملا إضافيا » (١) .

ويضيف ماركس إلى ذلك قوله : « لقد قيل بحق إن الزراعة من هذا الوجهه

(١) القيمة الفائضة هي الفرق بين قيمة العمل الذي يبذله العامل في إنتاج السلعة والأجر الذي يتقاضاه عن هذا العمل . والقيمة الفائضة تعادل الوقت الإضافي الذي يشتغل فيه العامل علاوة على الوقت المناسب لأجره . ولتوضيح ذلك نفرض أن عاملا اتفق مع رب العمل على أن يعمل عند ١٠ ساعات لإنتاج سلعة ما ، فإذا تم إنتاجها بأجرها رب العمل بصفة قرش ؛ وأعطى العامل ٦٠ قرشا بصفة أجره ؛ واحتفظ هو بالباقي بصفة هرب . هذا الربح هو القيمة الفائضة عند ماركس ؛ وهي أي القيمة الفائضة ثمرة ٤ ساعات إضافية اشتغل فيها العامل علاوة على « الساعات الست » المناسبة لأجره . هذا وللقيمة الفائضة شأن كبير في منهج ماركس . لأنه يمدنا ضربا من الاستغلال والظلم ؛ وهي مثار خلاف وجلل بين علماء الاقتصاد ، ما بين معتقد ومعتقد ؛ ولكل وجهة هو موليها .

(المترجم)

أقل انتاجية من الصناعة (مع ملاحظة أن الانتاجية فى هذا الصدد مرادفة لانتاج القيمة) . ولهذا اذا أدت الظروف الطبيعية الى تفاوت بين وقت الانتاج ووقت العمل فان هذا الأخير أى العمل يظل هو الأساس الوحيد للقيمة . والأمر الذى يجب أن لا يعزب عن البال هو أن رأس المال لا يخلق القيمة الفائضة اذا لم يستخدم العامل البشرى . ولذلك لا يصعب علينا أن ندرك ما يلجأ اليه صاحب رأس المال لتحقيق مآربه الخاصة ، ألا وهو اختزال العملية الانتاجية بقدر الامكان حتى تتفق مع وقت العمل . ومن ثم ينجح الانتاج الرأسمالى الى التقليل بقدر الامكان من زيادة وقت الانتاج على وقت العمل » .

ومن الخصائص المميزة للنظام الرأسمالى نزعته الى زيادة رأس المال . وهذه الفرعة هى التى تدعو للاعتماد فى العملية الانتاجية على العمل . ولكن النظام الرأسمالى لا يلبث أن يناقض نفسه . ذلك أنه اذ يسعى لزيادة الانتاج بالاعتماد على العمل باعتباره المصدر الوحيد للقيمة فانه يفعل العكس أيضا أى يعمد الى تخفيض العمل . وبيان ذلك أن العمل على إطلاقه ليس هو أساس القيمة ، وانما أساسها العمل الإضافى . ومن هنا وجبت زيادته . بيد أن يوم العمل محدود — وهنا تفرض الحياة نظامها على الاقتصاد — لذلك يعمد الرأسمالى الى زيادة العمل الإضافى عن طريق تخفيض العمل الضرورى ، وزيادة الانتاجية باستمرار ، وتطوير الأجهزة الآلية والفنية للانتاج . وهنا نجد الانتاج يعتمد على العناصر « الموضوعية » (١) بدلا من اعتماده على العناصر « الذاتية » أى على المجهود البشرى . ونرى لزاما علينا فى هذا المقام أن نعيد الى الأذهان قصة التاريخ الطويل للصناعة الحديثة . لقد رأينا كيف أن القوى الانتاجية وما يتصف به الشعب العامل من مهارة وفن وذكاء لم تعد قوى ذاتية للانتاج أى عمالا ونشأطا نابعا من ذوات الأفراد ، بل — على العكس — اتخذت هذه القوى موقفا معارضا لهم يتمثل فى « النظام الآلى » الذى يملكه الرأسمالى ، والذى يقوم بجوهر العملية الانتاجية بحيث لم يصبح الأفراد فى هذه العملية سوى عناصر مساعدة متفرقة ، ولم يلبث العمال أن أصبحوا بدورهم قوما عاديين ، بل لم يمض زمن طويل حتى أصبحوا عديمى الجدوى . وهنا تتغير الأداة (العدة) التى يستخدمها العامل ، بصورة حاسمة ، اذ تفقد هذه الأداة صورتها المباشرة ، وتكف عن التحدث بأنها هى « أداة » العمل أى الوسيلة التى ينتقل بها نشاط العامل الى المادة التى يصنعها . ويتم هذا التغيير حين تتحول الأداة الى آلة . والآلة هى الوسيلة التى يتحول بها العمل من ذات العامل الى منشأة ذات كيان مادى ، دائمة النشاط (الآلة) . وليس ثمة وجه للشبه بين الآلة والأداة التى يستخدمها العامل الفردى ، بل هى تختلف تمام الاختلاف عن الأداة التى ينتقل بها نشاط العامل الى المادة التى يصنعها . وبذلك يعنى تحول الأداة من حيث شكلها وطبيعتها الى الآلة تحولا حاسما يترتب عليه أن لا يقوم الفرد بالعمل ، وأن لا تصبح الأداة وسيلة لانتقال نشاط العامل من حيز القوة الى حيز الفعل ، بل

(١) يستعمل المؤلف كلمة « موضوعى » فى مقابلة « ذاتى » . والمراد بالموضوعى ما ليس بشخصى ؛

ولذلك يصف المؤلف الآلات بأنها عناصر موضوعية ؛ لأن عملها موضوعى أو غير شخصى (المترجم) .

على العكس تقوم الآلة بالعمل أى يصبح العمل موضوعيا لا ذاتيا ، بحيث لا يتعدى دور العامل أن يقوم بمراقبة العمل الذى تنقله الآلة الى المواد الخام ، وصيانة الآلة من التوقف أو الخلل . وكانت الحال بخلاف ذلك فى الأداة . ذلك أن العامل كان يستخدمها بطريقته الخاصة ووفقا لمهارته الخاصة لأن استخدامها كان يتوقف على أدائه هو . أما الآلة فانها تجمع بين المهارة والقوة بدلا من العامل ، ولذلك تصبح من الآن فصاعدا هى القائمة بالعمل ، لأن قوانين الميكانيكا السارية فى داخلها قد أكسبتها « روحا » .

ويجب أن نحذر من أن نفهم من هذا القول أن الإنتاج الآلى يشتمل على عنصر « بشرى » أو « قيمي » . ذلك أنه عندما يتوقف النشاط الفردى المشتمل على المهارة ، ويحل محله النشاط الموضوعى للنظام الآلى ، يتغير جوهر الإنتاج ، فلا يعود يعتمد على النشاط الذاتى ، بل يستغنى عن عمل العامل ويخلو من العنصر « البشرى » . وهنا ينفجر التناقض فى كيان النظام الرأسمالى . وكان رأس المال بوصفه « سلطة رسمية » يعتمد على العمل البشرى ، ويعيش عليه ، ويمتصه كما تمتص الهامة (١) دعاء النائمى ، ويستمد منه القيمة الجديدة التى يزداد بها ، ولكن عندما يعمد الرأسمالى الى تخفيض العمل الضرورى باستمرار يتلاشى هذا العمل من العملية الانتاجية التى تلبس ثوبا موضوعيا ، وبذلك يجف ينبوع الذى تنبثق منه القيمة ، ويخلو الإنتاج من العنصر « القيمي » . وعندما يصبح رأس المال أساسا للعملية الانتاجية فإنه يناقض نفسه من جهتين : الأولى أنه يعتمد الى تخفيض وقت العمل الى الحد الأدنى ، فى حين أنه يجعل هذا الوقت هو المصدر والمقياس الوحيد للثروة . والثانية أنه يخلق كافة القوى الطبيعية والعلمية بالإضافة الى القوى الاجتماعية للتعاون والتجارة لكي يكون ثروة لا تعتمد على وقت العمل الذى يستخدمه ، فى حين يدعى أنه يقيس القوى الاجتماعية الضخمة التى خلقها بمقياس وقت العمل ، ويعمل على حصر هذه القوى فى الحدود الضيقة التى تلزم للمحافظة على القيمة التى تم انتاجها . وبهذه الطريقة ينهدم النظام الرأسمالى بنفس الحركة التاريخية التى أدت الى إلغاء العمل البشرى من العملية الانتاجية بعد أن كان أساسا للقيمة ، أو أدت - بعبارة أخرى - الى ابتعاد العمل باستمرار عن العملية الانتاجية .

وهل الاشتراكية الا نتيجة لهذا التناقض ، أو - اذا اتخذ الانسان موقفا نظريا - ادراك فجائى له ؟ ان الذى يصفه أصحاب النظريات الاقتصادية علاجا لهذا التناقض هو القضاء على الاقتصاد التجارى ، وعلى النظام الرأسمالى أيضا ، ولكن ذلك لن يحدث

(١) الهامة : روح شريرة لشخص ميت ، مصابة للدماء ؛ يعتقدون انها تخرج من القبر وتجتول ليلا لتبص دعاء النائمى حتى يموتوا . هذا هو معنى الهامة عند الفريجة . أما العرب فكانوا فى الجاهلية يزعمون أن روح القتيل الذى لا يدرك بثأره تصير هامة (طيرة) فتزقو (أى تصيح) عند قبره : « استقوى استقوى » (أى من دم القاتل) ؛ فإذا أدرك بثأره طارت . ولما جاء الإسلام أبطل هذا الاعتقاد ، ففي الحديث : « لا عدوى ولا طيرة ولا حاسة » ولا صفر ؛ وقر من المجلوم كما تقرر من الإحد « أخرجه البخارى فى كتاب الطب ، باب المجلوم » . المترجم

الا اذا أوصلت الاشتراكية الاقتصاد التجارى الى النقطة التى يصبح عندها مناقضا لنفسه . على أن العلاج الذى يصفه هؤلاء النظريون ليس سوى تقرير رسمى هو النتيجة المباشرة لهذا التناقض ، واذا هم لم ينظروا الى ثروة المجتمع على أنها ثروة اقتصادية ، ولم يحددوا قيمة السلعة على أساس قيمتها التبادلية ، فانما يرجع السبب فى ذلك الى أن هذه القيمة ليست سوى تقدير نظرى للعمل اللازم لانتاج هذه السلعة ، أو يرجع - فى التحليل الأخير - الى أن العمل البشرى قد زال من العملية الانتاجية أو هو فى طريقه الى الزوال . ولكننا لا ننتقد الاقتصاد التجارى لأننا نشهد انهياره . ذلك أن انهيار الثروة الاقتصادية يعنى انهيار الثروة الحقيقية فى صورتها المجردة ، والمراد بالثروة الحقيقية هو قيم المنشآت العامة . ومن الحقائق الثابتة أيضا أن هذه القيم تتكاثر عندما تصل قيمتها التبادلية الى درجة الصفر . ولاشك أن تكاثر الثروة الحقيقية على حساب الثروة الاقتصادية انما هو نتيجة منطقية للتفسير الحاسم الذى طرأ على العملية الانتاجية ، وأدى الى احلال الصناعة الميكانيكية محل العمل البشرى .

ولذلك فان مفهوم « القوى الانتاجية » هو الذى يجب فى النهاية بحثه بحثا وافيا . وكثيرا ما يقال ان القوى الانتاجية هى العملية الحاسمة فى المجتمع التى يمكن بها تفسير كل شيء فى النهاية ، كالعلاقات الاجتماعية والأيدولوجية الخ . ويتضح من الخلاصة الموجزة التى أوردناها أن الفكر الماركسى قد تنكب جادة الصواب فى هذا الصدد . وذلك لأن ماركس عند تحليله للقوى الانتاجية قد قسمها طبقا لمنطقه الجدى الى قسمين : عنصر موضوعى ، وعمل بشرى . ويرتكز تحليله الاقتصادى كله على هذا التقسيم . ولكن التفسير الحاسم فى مفهوم القوى الانتاجية - ونتيجة لهذا التفسير ، وهى الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية - يعنى أن هذا التقسيم سوف يختلف من الآن فصاعدا عما ذكره ماركس . ويجدر بنا أن نفهم أن هذا التغير من شأنه أن يقلب تاريخ البشرية ، لأنه ما دلم العامل الحاسم فى الانتاج هو النشاط الذاتى فانه أى الانتاج لا بد أن يتلازم مع حياة الأفراد ، أى أن جوهر الانتاج هو حياة الأفراد . وبالعكس تتلازم حياة الأفراد مع ما يبدلون من جهد لانتاج المواد اللازمة لاقامة أودهم والمحافظة على بقائهم ، وهذا هو انتاجهم « المادى » . ومن ذلك يتضح أن التعريف الذاتى للانتاج له معنيان : خضوع الانتاج لأسلوب حياة الأفراد أى لظروف حياتهم ، وخضوع هذه الحياة لما يبدلونه من جهد فى هذا الانتاج أى للانتاج نفسه فى واقع الأمر . وهذا هو المضمون الصريح لأحد التصوص الرئيسية التى يستهل بها ماركس كتابه « الأيدولوجية الألمانية » : « ان الأسلوب الذى ينتج به الناس وسائل عيشهم يتوقف أولا وقبل كل شيء على طبيعة وسائل العيش التى يجدونها بين أيديهم ، والتى يعملون على انتاجها . ويجب أن لا ننظر الى هذا الأسلوب من هذه الوجهة وحدها أى على أنه انتاج ما يلزم للحياة المادية للأفراد ، بل أيضا على أنه أسلوب من أساليب نشاط هؤلاء الأفراد ، وأسلوب مقرر لظواهر حياتهم ، ومظهر من مظاهر حياة هؤلاء الأفراد . وبإظهار حياتهم يصبحون أفرادا بمعنى الكلمة . . ان حياتهم تتفق مع انتاجها » .

ولهذا فان ذلك الطابع الذاتى للقوى الانتاجية هو الذى سيلغى عندما تتألف هذه القوى بذاتها وأفعالها من عناصر غريبة عن العمل البشرى أى تصبح موضوعية (آلية) ، ولكى نفهم ذلك يجب أن نصيد الى الذهن ما قاله ماركس فى هذا الصدد : « ان رأس المال بمقتضى تعريفه يتضمن أن نمو القوة الانتاجية للعمل يبدو كأنه نمو لقوة خارجة عن العمل ، وكأنه اضعااف للعمل » . . . ولذلك فان أسلوب العمل ينتقل من العامل الى رأس المال متمثلا فى الآلات » . ثم يقول : « ان رأس المال يميل الى زيادة القوى الانتاجية ، وتخفيض العمل الضرورى الى أدنى حد . ويحدث هذا الميل عند تحول أداة العمل الى آلة . وفى الآلة يصبح العمل الموضوعى هو القوة المادية المسيطرة والمعارضة للعمل البشرى . . . » وهذا التحول الذى نستطيع أن نثبت فيه بسهولة وجه التناقض بين العمل البشرى والآلى (مع ملاحظة أن هذا التناقض ليس عنصرا من عناصر النظام الرأسمالى ، بل هو المال الذى ينتهى إليه كما أنه سنة حتمية من سنن التاريخ) هو هو التحول الذى تتغير فيه القوة الانتاجية من الطابع الذاتى الى الطابع الموضوعى ، وقد عبر ماركس عن هذا التحول بعبارة صريحة قاطعة الدلالة نصها « ان العمل الموضوعى فى الآلة ليس ناتجا بسيطا يقوم مقام أداة العمل ، بل هو القوة الانتاجية نفسها » . وفى ضوء هذه التحليلات الجوهرية الواردة فى «أسس نقد الاقتصاد السياسى» نستطيع أن نفهم ما ورد فى « رأس المال » من نصوص يؤكد فيها ماركس مرة أخرى التحول الفعلى الذى طرأ على القوى الانتاجية حين يبدى أسفه لابعاد المهارات الفردية وابعاد الفرد نفسه عن العملية الانتاجية بالتدرج . وذلك لأنه يجب أن نفهم بوضوح أن « قوة العمل الجماعى » و « القوة الانتاجية الاجتماعية » - وبعبارة أخرى « القوى الانتاجية » كما توجد فى نهاية مرحلة التطور الذى فرضته الرأسمالية عليها - لا يمكن أن تكون نشاطا فرديا لأنها اجتماعية فى صميمها ، ولأن العمل البشرى هو دائما عمل تعاونى . ونظرا لأن القوى الانتاجية أصبحت هى الآن قوى الآلة فانها لا تعتبر نشاطات ولا قوى ذاتية بشرية عضوية . والخلاصة أنها لا تصبح هى « قوة العمل » بالمعنى الذى ذكره ماركس فى « رأس المال » بدليل أنها لم تعد تخلق قيمة .

صحيح أن « القوى الانتاجية لرأس المال » تستمر فى انتاج القيمة ، ولكن هذا الانتاج يزداد صعوبة يوما بعد يوم . والواقع أن عبارة « القوة الانتاجية لرأس المال » تظل مع ذلك غامضة ، وتصيح فى النهاية غير صالحة للاستعمال . ولكى يتضح معناها يجب أن نفرق فى المفهوم العام للقوى الانتاجية بين القوى الموضوعية التى ليست عملا بشريا وإنما تدل فقط على مجموعة متماسكة من الآلات ذات العمل الموضوعى ، وبين القوى الفردية التى هى جزء من الحياة البشرية ، والتى أصبحت الآن مشتمته ومتفرقة فى نواح مختلفة من النظام الميكانيكى ، وعلى صلة وثيقة به ، دون أن تقوم صلة وثيقة تربط بينهم . هذه القوى الفردية هى وحدها التى تنتج القيمة التى تنتجها « القوى الانتاجية لرأس المال » وهذه القوى الأخيرة التى توجد بينها والقوى الفردية دائما هى التى تنتج قيم المنشآت العامة . وإن اظهر الأصف على تدهور

دور العمال في الانتاج الرأسمالى ليس تعبيرا عن عاطفة انسانية بالية بل عن وعن الصلة بالتدريج بين القوى الذاتية (العمال) المنتجة للثروة الاقتصادية والقوى الموضوعية المنتجة للقيم المتزايدة للمنشآت العامة . ويدون هذه التفرقة في مفهوم للثروة الذى يرتبط بالتفرقة بين القوى الانتاجية يتعذر علينا أن نفهم النص الذى ورد في « رأس المال » وهو : « في العملية الصناعية نرى أن تعزيز دور العامل الجماعى وبالتالي رأس المال في القوى الانتاجية الاجتماعية يحث نتيجة لتضاؤل دور العامل في القوى الانتاجية الفردية » . وكذلك الشأن في النص الذى يقول في معرض النظر في علاقة القوى الانتاجية بالقسم الصناعى من العمل : « انه ينمى قوة العمل الجماعى لصالح الرأسمالى على حساب العامل » .

على أننا نتساءل : ماذا يحدث عندما تصبح القوى الانتاجية موضوعية بعد أن كانت ذاتية في صميمها ؟ ان الذى يحدث - كما نعرف - هو توجيه ضربة قاتلة للاقتصاد التجارى ومعه الرأسمالية . أو ليس هذا أيضا هو مضمون فلسفة العمل البشرى ؟ ألا يعنى انهيار الرأسمالية ، أيضا انهيار الفكر الماركسى ؟ ماذا يبقى في الواقع من تفسير ماركس للانتاج بأنه يعتمد على النشاط الذاتى اذا أصبح هذا الانتاج مجرد تشغيل الآلة أى أصبح عملية موضوعية أو عملية أشبه « بضمير الغائب » . ليس الفرد - ومعه العمل الذى يميزه - قد استبعد تماما من العملية الانتاجية ؟ ان ماركس يلخص ما يحدث للفرد عند الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية - أعنى عندما تصبح القوى الانتاجية موضوعية ، وهي عملية تهدم القيمة التبادلية بهدم المصدر الذاتى لهذه القيمة - في هذه العبارة : « ان الانتاج المبنى على القيمة التبادلية يزول نتيجة لذلك ، وتتجرد العملية الانتاجية المباشرة من خصمها القدر الحقيقى ، وينعم الفرد بالحرية في تكميل ذاته . ومن الآن فصاعدا لن يدعو الأمر لتخفيض وقت العمل الضرورى بقصد زيادة العمل الاضافى ، بل يدعو لتخفيض وقت المجتمع الضرورى الى أدنى حد . وهذا التخفيض من شأنه أن يتيح الفرصة للأفراد لتلقى المزيد من العلم والفن بفضل ما يتاح لهم من وقت الفراغ والوسائل التى يتم ايجادها لخدمة الصالح العام » . والواقع أن انهيار المفهوم الذاتى للقوى الانتاجية يعد نقطة تحول في تاريخ البشرية ، فهو يعبر عن زوال الارتباط بين الفرد والانتاج ، وتوقف حياته على أداء المهام المادية التى تكفل استمرار وجوده ، كما يعبر عن زوال العمل بمعناه القديم . والذى يحدث عندئذ هو تمتع الفرد بالحرية في تكميل ذاته . على أن النشاط الفردى والحياة الفردية والعمل الفردى لا تلغى بأى حال بل يعود كل ذلك الى حالته الأصلية . ذلك أن النشاط الفردى لن يرتبط بالانتاج المادى . ويترتب على ذلك أن ينفصل أمران يرتبطان على الدوام الى درجة الاندماج والاتحاد ، ثم يسير كل منهما في طريقه الخاص . أحدهما الانتاج الذى يصبح عملية طبيعية بعد أن يسلم نفسه الى أحضان التكنولوجيا ، وثانيهما الحياة التى تعود الى حقيقتها الأولى . والفلسفة الخاصة بتطور الفرد ، والفرد الكلى ، هي من آثار الفلسفة الانسانية ، وهي - بعد التحليل الاقتصادى - تعد نتيجة للفلسفة الانسانية ونبوءة لها في وقت معا . وقد ورد في الأيديولوجية الألمانية أن « القول باعتماد الانتاج عن النشاط الذاتى هو الوضع السائد

في جميع عصور التاريخ الانساني « . وهذا هو السبب في أننا جرينا في بحثنا على أن النشاط الفردي هو الوضع السائد في التاريخ وفي المجتمع على السواء . والواقع أن هذا هو حال التاريخ كما يتجلى ذلك في الحالة الفعلية للحضارة وفي الألف السنة الماضية . هذا والتاريخ الذي سبيل الاقتصاد التجارى سوف يكون تاريخ الأفراد وتاريخ حياتهم . وسيكون من بعض الوجوه على النحو الآتى لأول مرة ، وهو أنه ؛ لن يكون تاريخهم بمعنى تاريخ حياتهم الا لأن حياتهم هذه سوف تظل هي هدف «التاريخ من حيث تنمية قواهم الشخصية ، وتنمية القوى الباطنية لنشاطهم الذاتى . أى أنه لن يكون تاريخ احتياجاتهم المادية بل تاريخ احتياجاتهم « الروحية » .

هذا وتفسير الاشتراكية بأنها هي تحقيق الغاية من الحياة الفردية من شأنه أن يقضى على المعانى التقليدية الحاطة التي يصفها الفكر الماركسى والفكر العادى على مفهوم الاشتراكية . وطبقا لهذين فإن الاشتراكية تعنى تغييرا فى « تاريخ البشرية » ، وإقامة دولة جديدة يمكن أن تسمى دولة اشتراكية . ويجب أن يفهم هذا التعبير على أنه ثورة فى الوجود نفسه . ذلك أن الوضع القائم هو الذى تعصف به رياح التغيير ، فلا يصبح مؤلفا من مجموعة فوضوية من الفرديات المنفصلة التى تتناحر فى ميدان المنافسة ، بل مؤلفا فى صميمه من كيان جماعى عام . وكما أن الانتاج لن يكون فرديا بل سيكون اجتماعيا (اشتراكيا) يتركز فى تشغيل قسوة جماعية ضخمة ، كذلك يجب أن تسمو حياة الأفراد فوق ظروفهم الخاصة التافهة ، بحيث يصبح نشاطهم نشاطا عاما يشارك فيه الجميع ، كل بعمله ، أى نشاطا يقوم على « العمل الاجتماعى » . وعندما يتم تنشيط الانتاج بواسطة رأس المال ، ويصبح هذا الانتاج اجتماعيا ويفجر قوى لا حدود لها ، ويرسم صورة المستقبل نفسه ، فإنه سوف يكون من دواعى الشرف لكل فرد أن لا يغلب مآربه الصغيرة على هذا النشاط ، وأن يخضع لأحكام التاريخ فيمتشى فى موكب هذه الحركة الكبيرة . ولا ريب أن للناس الذين أصبحوا لا يعيشون بأنفسهم ولا لأنفسهم سوف يسايرون التاريخ والثورة ، ويؤيدون المشروعات العامة ، بصرف النظر عن مركزهم المتواضع ودورهم المتواضع فى هذه المشروعات . ورجال السياسة هم رواد هذه الدولة الجديدة التى يستمد فيها كل فرد أسباب معيشته من حياة رغبة الجناح ، حياة لا تعد هي حياته الخاصة ، بل حياة تنتمى الى الكيان العام الذى يجب أن يشارك فيه كل فرد ، وتصير حقيقة واقعة بفضل هذه المشاركة العامة . وبذلك يصبح كل شيء جماعيا : كالانتاج الذى يؤدى الى هذا العالم الجديد - وبالتالي يؤدى الى الحياة نفسها - كالفكر والأهداف . ان هذا هو عصر الجماعات والمفرقاء (جمع فريق) ، وعصر الجماعة فى شتى صورها وأشكالها . ومثل الفرد الذى يعيش فى غمار هذه الكتلة من البشر كممثل للسمة التى تسبح فى المحيط : حياته تكمن فى الحياة الاشتراكية .

هذا والفلسفة الميتافيزيقية (العقلية) القائلة بوجود روح كلية عامة تنسب الى « هيجل » . وقد فند ماركس هذه الفلسفة فى تحليلاته الجدلية . ولو أنك قلت «النظر فى المخطوطات التى يرجع تاريخها الى زمن مبكر هو سنة ١٨٤٢ لرأيت فيها

محاولة من جانب ماركس لتريد الفكره التى نادى بها فوردباخ ، وهى اقامة نوع من المجتمع المدنى على الأساس الاشتراكى وترديد القول بأن التعريف السياسى للحياة الفردية هو أنها حياة كلية ، ولكن هذه المحاولة تتعارض مع الخطوط الرئيسية التى سيطرت على تفكير ماركس فيما بعد ، فلم يلبث النشاط الفردى أن تجرد من الصفة الكلية الموضوعية التى أريد اضفاؤها عليه . صحيح أنه فى المؤلفات المتأخرة - وبخاصة عند تعرض ماركس للذكر الاشتراكية - وردت فقرات غامضة أدت الى تفسيرات خاطئة ، أهمها بلاشك تعريف الاشتراكية بأنها عمل « اجتماعى » ، وقد ورد هذا على وجه التحديد فى سلسلة من النصوص تضمنت التنديد بالاقتصاد التجارى ، لا لشيء الا لأنه اعتبر القيمة التبادلية وهى عمل وسيط (واسطة للتعامل) عملا اجتماعيا . ولكن يجب أن لا يغرب عن البال أن القيمة التبادلية هى عملية يحل بمقتضاها محل العمل الحقيقى الخاص الذى يقوم به أفراد مختلفون عمل عام اجتماعى يعتبر هو المعيار المشترك الذى يمثل هذه الأعمال جميعا بالتساوى . ويقول فى ذلك ماركس : « العمل الذى يتمثل فى القيمة التبادلية يعد عملا قام به فرد على حدة ، وهو لا يعد عملا اجتماعيا الا عندما يتخذ صورة ضده المباشر ، أى صورة العمل العام المجرد » . وهذا القول يشير الى أن هذا العمل العام يمثل كل الأعمال التى يقوم بها أفراد مختلفون ، ويضفى على منتجات أعمالهم قيمة تجعل من السهل تبادل هذه المنتجات . الا أن هذا العامل لا يظهر الا فى صورة عمل عام مجرد يخالف العمل الحقيقى الذى يقوم به الأفراد ، ولا يمت بصلة لحياتهم المباشرة ، بل هو البصق بعالم الخيال .

ومن الغريب أننا لا نجد أعظم المبادئ الأصلية فى الاقتصاد التجارى التى أثرت فى تفكير ماركس الا عندما يتحدث عن الاشتراكية فى معرض ملاحظات أو أبحاث هامة ، لا فى اطار موضوع صريح . وحينئذ يظهر لنا أن العمل الذى تنبع منه عملية التبريد التى هى أساس العمل الاجتماعى والقيمة التبادلية ليس هو - كما سبق القول - العمل الحقيقى للأفراد فحسب ، بل عملهم الخاص أيضا . يقول ماركس : « فى العملية التى يتبادل فيها الناس سلعا خاصة لا يوجد سوى عمل الأفراد الخصوصيين . ولما كان العمل الذى تدخله فى اعتبارنا عند التبادل - العمل الذى يتم تبادله فعلا - عملا خاصا يقدم بهذه الصفة فى بداية العملية الاقتصادية فإنه لا يمكن أن يتخذ شكلا اجتماعيا الا اذا تجرد من طبيعته البدائية وتحول عن صفته الخصوصية ، كما أن الجنصر « الاجتماعى » يبرز لا كقضية مسلمة فى الحياة المباشرة بل يبرز نتيجة لهذا التحول فى صورة مجردة غير حقيقته . ان نقطة البدء هى العمل على أن نجعل العمل الخاص الذى يقوم به أفراد باعياهم عملا عاما . وهذا العمل الخاص لا يتخذ طابع العمل الاجتماعى العام الا فى عملية التبادل التى تجرده من صفته البدائية . ولذلك فإن العمل الاجتماعى العام ليس قضية مسلمة . » .

وتأسيسا على هذا فإن « الحل » الذى تقترحه الاشتراكية - أو ما يبدو أنه اشتراكية ماركس - يعارض مقولة الاقتصاد التجارى ، لأنه ينادى بأن العمل الفردى

«الذي هو لب كل انتاج وشرط له يشكل عملا اجتماعيا أيضا بصورة مباشرة . ويغال في هذا المقام ان الاشتراكية متحققه حالا ومالا ، أى أنها ممتزجة من الآن فصاعدا بحياة الناس ، بدلا من أن تضع في عالم التجريد بعد هذه الحياة - وكان الرباطة التي تربط الأفراد بعضهم ببعض تنفصم عن كل منهم . وهذا عكس ما يقوله الاقتصاد التجارى . بيد أن ما تقوله الاشتراكية ليس مقولة أخلاقية ، بل هي - كما جاء في «الديولوجية الألمانية» - «مقولة حقيقية» . وقد أوضح ماركس أن الاشتراكية حقيقة واقعة في التاريخ ، وأنها - الى حشد ما - مادية المفعول في كل لحظة من اللحظات . وأقرب مثال لذلك ما يحدث في محيط الأسرة - بشرط أن لا تكون أسرة من أسر عمال مانشستر . فكل عمل يؤديه أى فرد في الأسرة هو ضرب من العمل الاجتماعي » بصورة مباشرة . ولذلك يجب - من الناحية المثالية - أن لا ينقسم هذا العمل لاكتساب نوع من الملكية . ويترتب على ذلك ألا تكون لهذا العمل قيمة اقتصادية وإن لا يتم تبادله . ولكنه يجد مكانه بالطبع بين مجموعة القيم العامة التي توضع تحت تصرف مجموعة أفراد هذه الأسرة ، كل بحسب حاجته . ولذلك نرى في الكومون (١) البدائي أن الطابع الاجتماعي للعمل لا يرجع الى أن العمل الفردي يتخذ شكلا تجريديا عاما ، بل يرجع الى هيمنة الجماعة على الانتاج بحيث تحول دون أن يصبح هذا العمل خاصا ، ودون أن يكون ناتجه خاصا .

ومن هنا يتسم الحل الذي تقترحه الاشتراكية بطابع الجماعة التي تمتاز بشغافية العلاقات الاجتماعية .

ولكن كيف ينسنى أن توجد مثل تلك الجماعة التي تعيد العلاقات الاجتماعية الى الحياة ، وتعيد الفرد الى نفسه (٢) . لقد سبق الجواب على ذلك ، هو أن ذلك ممكن بشرط أن يصبح العمل الفردي عملا اجتماعيا في حد ذاته . ويقترح ماركس في «أسس نقد الاقتصاد السياسي» خطة لذلك أجملها في هذه العبارات ، وهي «أن يضمحل أسلوب الانتاج وشكل المجتمع القائم على القيمة التبادلية ، وأن يتخذ للعمل الفردي صورة العمل الاجتماعي ، والعكس بالعكس» . ويشتمل كتاب «أسس نقد الاقتصاد السياسي» على أقوال صريحة هامة عن اعتبار العمل الفردي عملا اجتماعيا توضح كيف أن العمل الذي يكون اجتماعيا في حد ذاته يستطيع وحده أن يتجنب التبادل ، والقيمة التبادلية ، ويقول في ذلك : «على أساس القيم التبادلية ، لابد أن يصبح العمل أمرا عاما ، وعلى أساس الجماعة يكون العمل عاما قبل التبادل . وبعبارة أخرى نقول ان تبادل المنتجات لا يمكن بأى حال أن يكون هو الوسيلة التي يشارك بها الفرد في الانتاج العام» . ولكننا نسأل : أليس العمل أمرا ذاتيا ، ومن ثم فهو

(١) الكومون : جماعة من الناس يعيشون معا على أساس الملكية المشتركة أو الشائعة . ويطلق هذا الاسم أيضا على «كومون باريس» وهو أول ثورة اشتراكية في التاريخ : قامت في باريس في ١٨٧١ : واستمرت نحو ثلاثة أشهر ، ولكنها فشلت نفسا لأنها لم تنجح في تنظيمها (الترجم) .
(٢) المقصود بإعادة الفرد الى نفسه تحريره من يقة الاستغلال في ظل النظام الرأسمالي : لأنه في ظل هذا النظام يعيش غريبا عن نفسه التي فطرت على الحرية والاستقلال (الترجم) .

امر خاص وغير عام ؟ يجيب ماركس على ذلك بأن العمل هو «ضرب ذاتي من النشاط» . ويضيف قائلا : « ومن ثم فهو ليس عاما بأي حال » . والواقع أن العملية الوسيطة هي وحدها التي تستطيع أن تحول النشاط الفردي الذاتي الى عمل عام ، وهذه العملية تتم في الاشتراكية بصورة مباشرة ، وخلاصتها أن النشاط الذي هو فردي في ذاته والذي يؤديه الانسان بصفته الفردية ينبغي أن يفهم - برغم ذلك - على أنه في وقت أدائه جزء من نشاط جماعي ، لا يفارقه ولا ينفك عنه . ولذلك يكون هذا العمل الفردي « عاما » ، لا بصورة مزدوجة مثالية ، بل بصورته الحقيقية ، لأن مفهوم العمل في حقيقته أنه ليس عملا خاصا ينسب صراحة ، وقانونا الى فرد بعينه ، بل هو مشاركة شخصية وفعالة في النشاط العام المشترك ، وعنصر من العناصر التي يتكون منها هذا النشاط . والعملية الوسيطة ضرورية بالطبع . ففي الحالة الأولى يبدأ الانسان بالانتاج المستقل الذي يقوم به افراد مخصوصون . ويتم تحديد هذا الانتاج وتعديله بعد ذلك بواسطة مجموعة من العلاقات . وتحدث العملية الوسيطة عند تبادل السلع والقيم والنقود ، وكلها تعبر عن علاقة واحدة . وفي الحالة الثانية يكون الانتاج جماعيا ، ويقوم بدور الوسيط . وأساس هذا الانتاج هو الجماعة ، حيث يتم تصوير العمل الفردي بصورة العمل الاجتماعي ، ويكون ناتج هذا العمل اجتماعيا كذلك ، شأنه في ذلك شأن ذلك العمل . يضاف الى ذلك أنه لما كانت جملة المنتجات هي ثمرة الانتاج الجماعي فانه لا يمكن أن ينسب ناتج منها الى فرد معين ، بل يعتبر هذا الناتج جزءا من الناتج الجماعي لهذا الانتاج الاجتماعي . ويقول النص الذي يلي ذلك مباشرة : « ولذلك فانه مهما كان الشكل المادي والخاص للناتج الذي يخلقه الفرد أو يساعد على خلقه فان ما يشتره بعمله ليس هذا الناتج أو ذلك ، وانما حصة شارك بها في الانتاج الجماعي » . وفي موضع آخر من هذه الفقرة نقرا ما يلي : « ان الطابع الجماعي للانتاج هو أولا الذي يجعل الناتج عاما وجماعيا . ومن ثم فان التبادل الذي يجري في بداية الانتاج لا تكون له أي صلة بالقيم بل بالأنشطة التي تحددها الاحتياجات والأهداف الجماعية ، وهذا يعني في الحال اشتراك الفرد في عالم المنتجات الجماعي » .

وهذه هي محنة اشتراكية للجماعة - أو ما يسميه ماركس اشتراكية - فاذا استطاع الانسان أن يفهم كيف أن العمل الذي هو فردي في ذاته يمكن - مع كونه فرديا - أن يندرج في عملية انتاج جماعي ، وأن يعتبر جزءا حقيقيا من هذه العملية ، وهو ما يعبر عنه ماركس بقوله : « اشتراك الفرد في عالم المنتجات الجماعي » ، اذا استطعنا أن نفهم ذلك أمكن أن نفهم أن الفرد لا ينتج غير ما يستهلكه ، ومعلوم أن الاستهلاك ذو طابع فردي في جوهره . واشتراك الفرد في الانتاج لا يعني أكثر من الاسهام بعمل حقيقي هو فردي في ذاته ، وهذا العمل يندمج في مجموعة كلية تسمو على العمل الفردي ، ولكن هذه المجموعة - خلافا لمجموعة السلع - تنقسم الى عدد معين من الأجزاء توزع على مختلف الأفراد . وهذا التوزيع أمر لا مناص منه . ومعلوم أن التوزيع يركز في هذه الحقيقة ، وهي أن المنتجات سلع يمكن الحصول عليها على

سبيل المبادلة بمبلغ معين من المال . ولكن ما يتم تبادله في ظل الاشتراكية - كما يقول ماركس في النص الأنف الذكر - هو الأنشطة الفردية للعمال التي تساهم في عملية انتاجية واحدة ، فروعها المختلفة ، وما تتضمنه هذه الفروع من أعمال كثيرة ، متكاملة ومقصود بها ان تكون ثروة كلية تكفي لسد الاحتياجات البشرية جميعا . أما في الاقتصاد التجارى فان تبادل المنتجات كسلع أى طبقا لقيمتها ما هو الا تبادل العمل الفردى الذى تمثله هذه القيمة . وأكثر من ذلك - وهذا يماثل ما يحدث في الاقتصاد الاشتراكى - أن هذا التبادل للعمل الفردى هو أول شيء يتم أدائه ، لأنه في بداية العملية الانتاجية يعتبر النشاط الخاص لكل فرد مشترك في العمل عملا جماعيا بصورة مباشرة ، ولنتائج هذا العمل قيمة تعادل القدر الذى يمثله هذا العمل بالنسبة للعمل الجماعى . ولذلك فانه من الخطأ الفادح أن نقول - كما يقول ماركس - ان الاقتصاد التجارى الذى يجرى فيه التبادل على أساس القيمة بعد الانتاج يعارض الاقتصاد الاشتراكى الذى يجرى فيه مباشرة تبادل الأنشطة الخاصة للأفراد الذين يعملون لتحقيق غايات جماعية . ويؤخذ من أقوال ماركس أن التبادل لم يكن قائما في الأصل بأى حال من الأحوال ، ولكنه ظاهرة ثانوية تشير في أغلب الاحتمالات الى اعتبار العمل الفردى عملا اجتماعيا بشكل مباشر ، أى تشير الى احلال للعمل التجريدى (الجماعى) محل العمل الحقيقى (الفردى) . وفى هذا الاحلال الذى يتم فيه احلال المثالية التجريدية محل الذاتية الحقيقية يمكن التجريد الذى يتمثل في الاقتصاد التجارى .

ولكن اليس هذا التجريد موجودا في الاقتصاد الاشتراكى ؟ بلى . والدليل على ذلك أنه عند تحديد الحصة التى يستحقها كل عامل من الثروة الاجتماعية و «الجماعية» يراعى عمله الفردى ، ومزاغة العمل عند اختفاء النشاط الذاتى بقدر الامكان معناها اتباع نظام من المعادلات الموضوعية والتجريدية لهذا العمل ، والمعادل الموضوعى التجريدى هو «وقت» العمل . وهنا يجب تفصيل القول في المراد بعبارة اعتبار العمل الفردى عملا جماعيا بصورة مباشرة ، فنقول ان هذه العبارة تحتل معنيين ، فاما أن يكون المراد بها ادماج العمل الحقيقى في عملية الانتاج الجماعى ، وعندئذ يجب التسليم بأن هذا موجود في الاقتصاد التجارى والاقتصاد الاشتراكى على السواء . واما أن يكون المراد هو وضع معيار كمى ونوعى يقاس به العمل الفردى بحيث يمكن تحديده ومكافأته واحلال العمل الاجتماعى العام محل العمل الفردى ، وعندئذ يجب التسليم بأن هذا موجود أيضا في الاقتصاد التجارى والاقتصاد الاشتراكى على السواء . ويحاول ماركس جاهدا أن يبين لنا كيف توزع الثروة الاجتماعية ، فيقول : « لنفرض أن جماعة من الرجال الأحرار يخلون في وسائل انتاج مشتركة ، ويستخدمون - طبقا لخطة متفق عليها - القوى الفردية العديدة كعمل اجتماعى واحد . . ان الناتج الكلى لهؤلاء العمال المتحدین يصير ناتجا اجتماعيا . ثم يعاد استخدام جزء من هذا الناتج كوسيلة للانتاج ، ويبقى هذا الجزء اجتماعيا ، ويستهلك الجزء الباقي ، وبالتالي يوزع على كل الأفراد العاملين . . فاذا فرضنا - ولو مجازاة للاقتصاد التجارى - أن الحصة المخصصة لكل عامل تتقرر على أساس « وقت عمله » فان هذا الوقت ينوم

بوظيفتين : أولاها أنه يساعد على تحديد العلاقة الصحيحة بين الوظائف والاحتياجات المختلفة ، والثانية أنه يساعد على تحديد القدر الذى يتعين على كل منتج أدائه من العمل المشترك ، وتحديد الحصة التى يستحقها من الجزء المخصص للاستهلاك من الناتج العام •

والمتمتع فى الاقتصاد التجارى أن العامل يتقاضى مبلغا معيناً من النقود فى مقابل العمل لوقت معين • أما فى الاقتصاد الاشتراكى فإنه يتسلم « صكوك عمل » فى صورة نقود ، أو فى صورة صكوك يستطيع بها شراء عدد معين من المنتجات • والسؤال الذى يطالعا فى هذا المقام هو : هل تختلف صكوك العمل عن النقود ؟ • وقد وردت فى الجزء الثانى من رأس المال فقرة تلقى ضوءاً على العنصر الدائم الذى يوجد فى كل ضرب من ضروب الانتاج أيا كان شكله الاجتماعى ، كما يوجد فى الظروف والمناوبات الطويلة أو القصيرة للانتاج المقرر الذى يعتمد على الطابع المادى للعناصر المكونة له • يقول ماركس فى هذه الفقرة : « فى الانتاج الاشتراكى والأسمائى لا يهمل العمال فى القطاعات التى تكون فيها مناوبات العمل قصيرة شيئا من المنتجات دون تمويضها بمنتجات أخرى ، إلا اذا كانت فترات العمل قصيرة نسبيا • أما فى القطاعات التى تكون فيها فترات العمل طويلة فإن العمال يهملون المنتجات لمدة طويلة قبل أن يعرضوها بشئ من المنتجات الأخرى • ويستطرد ماركس قائلا : « فى وسع المنتجين - اذا شئت - يتسلموا صكوكا يحصلون بموجبها من المخازن الاستهلاكية الاجتماعية على كمية تتفق مع وقت عملهم • وهذه الصكوك ليست نقدا لأنها غير قابلة للتداول • • • • • بيد أن الصكوك التى يحصل بها الفرد على منتجات معينة قابلة للتداول • وعندما يقول ماركس ان صكوك العمل غير قابلة للتداول فهو لا يعنى التداول بأدق معانيه أى تبادل المعادلات ، وإنما يعنى التداول الرأسمالى الذى يتم فيه مبادلة للنقود بأدوات العمل والعمل نفسه ، مما يؤدى الى القيمة الفائضة التى تتحول الى رأس مال • ويقول ماركس فى الجملة التى وردت قبل الفقرة السابقة مباشرة : « ان رأس المال النقدى يختفى فى الانتاج الاشتراكى • • • • • وهنا يجب أن نتذكر أن النقد الذى يصوبه ماركس الى الاقتصاد التجارى نقد مزدوج ، فهو أولا يهاجم الرأسمالية ، وثانيا يميل للشام عن مصدر القيمة الفائضة ، وهو العمل الإضافى • ولكن التجريد الذى نحن بصدد لا يعد تجريدا رأسماليا ، مع أنه مماثل للتجريد الخاص بالاقتصاد التجارى ، وعلى الرغم من أقوال ماركس فإن هذا التجريد يوجد فى نظم الحكم لاشتراكية أى فى العالم الشيوعى • ومتى اعتبرنا العمل الفردى عملا اجتماعيا ، ومثلناه فى صورة صك

عمل ، أو نقود ، فأننا نكون في الواقع قد « جردناه » من أن يكون ملكا للفرد ، ومطابقا لحاجته ، وأحللنا مكانه معادلا تجريديا . ان الرأسمالية تغطي هذا التجريد بنوع آخر ، أما الشيوعية فتبرزه في صورته المضنة ، وهذه بالضبط هو مضمون ما ورد في كتاب ماركس : « نقد برنامج جوتا » . وقد دل البحث الحاسم بشأن المساواة في الحقوق على استحالة إيجاد صيغة اقتصادية تكفل الوفاء باحتياجات المعيشة البشرية .

ومما تقدم يتضح أنه من العبث أن نقول ان الانتاج اجتماعي ما دام من المحتم أن ندخل للفرد في اعتبارنا على مستوى الاستهلاك وعلى مستوى الانتاج كذلك ، وما دام نصيب الفرد من الثروة الاجتماعية يتوقف على عمله ، ويقدر على حسب عمله . ولا ريب أن تعريف الاشتراكية بأنها الطابع الاجتماعي للعملية الانتاجية ، أو بأنها المستقبل الاجتماعي لهذه العملية في الصناعة الحديثة ، أو بأنها اشتراكية وسائل الانتاج ، أو بأنها الادارة الاجتماعية أو الجماعية لهذه الوسائل ، كل هذه التعريفات بعيدة عن معنى الاشتراكية لأسباب ثلاثة : اولها أن هذه التعريفات تعد في نظر ماركس مجرد مراحل تاريخية على طريق الاشتراكية ، وثانيها أنها تتناقى مع المبادئ الحقيقية للاشتراكية ، وثالثها - ولهذين السببين - أن العالم الذي يأخذ بهذه التعريفات ليس عالما اشتراكيا .

ولذلك يجب أن نقول أن الاشتراكية تعارض الشيوعية بدلا من أن نستمر في الخلط بينهما ، كما فعل ماركس في « نقد برنامج جوتا » . وإذا كانت الشيوعية تعتمد على جماعية العملية الانتاجية ، وتستخلص من ذلك النتائج المناسبة كجماعية وسائل الانتاج ، وجماعية الادارة ، الخ ، فانها لا تستطيع أن تتجاهل مشكلة الفرد ، ومشكلة الاستهلاك ، ومشكلة العمل . وإذا كانت الشيوعية تحاول أن ترفض التجريد الذي ينطوي عليه رأس المال ، والذي يتمثل في استغلال الانسان في العمل الاضافي ، فقد بينا أنها لا تلتقي التجريد الأساسي للاقتصاد التجاري ، أنها مجرد العمل الفردي من صفته الفردية وتجعله عملا اجتماعيا . والواقع أن هذا التجريد الأخير موجود في الاشتراكية وهو الذي أراد ماركس استبعاده ولا يستطيع ماركس أن يستبعده بإحلال النشاط الجماعي العام محل النشاط الفردي إذا كان التجريد يتمثل في هذا الاحلال ، وإذا كان يجب - على العكس - أن يعود هذا النشاط الى نفسه ، ويصبح حرا . هذا هو المضمون الذي لا غموض فيه لنقد برنامج جوتا . والواقع أن

مجتمع الوفرة الذى تحدث عنه ماركس لا يمتاز بمجموع السلع الاجتماعية التى يضعها تحت تصرف كل فرد ، وانما يمتاز بصورة صريحة وقاطعة بحرية الفرد فى استخدام نشاطه الذاتى وتنمية قواه الخاصة .

ومثل هذا الموقف ناجم من أن تطور ونمو القوى الانتاجية لم يسلك طريقا سهلا مستقيما بحيث تزداد قوتها باطراد ، وتهدى المزيد من الثروة اللازمة للاستهلاك فى المجتمع . ولن يتضح المعنى الذى يريده ماركس بمجتمع الوفرة الا اذا تبدلت سنة الحياة وتغير نظام الكون ولن يتحقق ذلك الا عندما يتطور الجهاز الآلى والتكنولوجيا - وهو العنصر الموضوعى فى العملية الانتاجية - تطورا يتسنى معه القضاء العمل البشرى - وهو العنصر الذاتى فى العملية الانتاجية - بحيث يصبح هذا العمل حرا طليقا ، ويصبح نشاطا فرديا صرفا بأدق معانى الكلمة . وعندئذ يتحقق الوضع التاريخى الجديد المطلق ، فيتخفف الانسان من هموم الحياة « المادية » التى ظل يحملها قرونا طوالا لينتج السلع اللازمة للوفاء بحاجاته . وعندئذ سوف تنشأ عند الانسان حاجة جديدة هى حاجته الى نشاطه الذاتى من حيث هو نشاط ذاتى ، ومن حيث هو نشاط حى ، ومن حيث هو نشاط محرر لخدمة الحياة الفردية نفسها .

وعندما يتخلص مفهوم الاشتراكية من ضباب الأيديولوجية الماركسية ومجاذلاتها اللفظية فان منهج جماعية وسائل الانتاج ونتائجه الشائعة من ندرة السلع المادية الى الليبروقراطية والبوليس لن يمثل مضمون الاشتراكية يقينا . والمنهج المضاد لذلك وهو الادارة الذاتية بواسطة العمال ليس أقل بعدا عن المفهوم الأساسى للمذهب الماركسى . ويهدف المنهج الأول الى الجمع بين وسائل الانتاج والنشاط الفردى فى صعيد واحد بحيث يعملان فى وقت معا . أما المنهج المضاد فهو يفترض سلفا ازدياد الشقوق بينهما حتى يتم انفصالهما فى النهاية . ولا ريب أن هذا المنهج الأخير انما يرسم خطا مثاليا ، لأنه ما دام الانتاج يتطلب الاحتفاظ - ولو جزئيا على الأقل - بالعمل البشرى فمن المحتم أن تثار دائما مسألة اضمحاء شكل « بشرى » على هذا العمل . وقد شغلت هذه الفكرة بالماركس على الدوام ، وتجلت فى نقده لأحوال العمال فى ظل النظام الرأسمالى ، كما تجلت بشكل واضح فى كثير من نواحي مذهبه ، وعلى سبيل المثال نظرية التعليم . فهو يذهب الى أن يجمع الطالب فوق سن معينة بين العمل الانتاجى من جهة والتعليم والالعاب الرياضية من جهة كوسيلة لتكوين شعب كامل ، وهذا يدل على ضرورة مساهمة العمل الفردى فى الانتاج . والواقع أن هذه الافكار ترجع

الى تأثير « أوين » (١) . ولذلك فافتنا لا نرى فيها أثر الفكر الماركسي الصحيح .
والواقع أن هذا الفكر يخالف هذه الأفكار ، وهو يتجلى تماما فى النص المذكور آنفا .
فهذا النص يفيد أن المقصود باشتراك الشباب المراهق فى الانتاج هو تنمية قواه الذاتية ،
باكتساب الخبرة العملية . وتنمية هذه القوى هى جزء من انتاج قد يكون جماعيا أو
غير جماعى . وعلى كل حال فإن الاشتراكية تركز على المبادئ . وإذا تقرر أن إبعاد
العمل البشرى من الانتاج الجماعى جزء من مفهومها فإن موضوع جماعية وسائل
الانتاج والادارة الذاتية ليس له سوى شأن ثانوى فى الاشتراكية ، كما أنه غريب عن
معناها الصحيح . وصفوة القول أن كلمة « اشتراكي » لا يجوز إطلاقها الا على .

١ - مجتمع الوفرة .

٢ - والمجتمع الذى لا يشتغل فيه العمل البشرى بالانتاج : يضاف الى ذلك أن
الحلقة التى تربط هذين المعنيين الأساسيين لمفهوم الاشتراكية لا تعنى فى
التحليل الأخير سوى « حرية » العمل .

وهناك حلقة ثانية تدخل فى مفهوم الاشتراكية ولا تقل عن تلك الحلقة أهمية ،
وهى تربط بين الاشتراكية والرأسمالية ، وتوضح أن الأولى منبثقة من الثانية .
ولا ريب أن الزعم بأنه « يمكن الانتقال مباشرة من العصور الوسطى الى القرن الحادى
والعشرين » أو « بلوغ الاشتراكية دون المرور بالرأسمالية » لا يمكن أن يكون له مكان
فى التحليل الماركسي ، كما لا يمكن أن يبنى عليه ، لأنه من المقرر أن الفصل المتبادل
بين النشاط الذاتى والانتاج ، الذى تركز عليه النظرية الاشتراكية ، يرجع الى واقع
الرأسمالية وتناقضها . والواقع أن الحلقة الجوهرية التى تربط بين مجتمع الوفرة
والحرية والتى تميز للاشتراكية إنما أساسها التناقض التاريخى المتطور بين الانتاج
والنشاط الذاتى ، وهو تناقض ملازم للرأسمالية .

ولما كان التحليل الاقتصادى يستند الى نوااميس الوجود النهائية فإنه يستمد
منها سر انتشاره ، والقوة العجيبة التى لا يزال يتصف بها حتى اليوم . ولهذا
السبب أيضا لم يمكن الإحاطة بأصوله فى أى كتاب عن المذاهب الاقتصادية .
والحقيقة الأساسية هى أن الفكر الماركسي يسود التاريخ . وسواء كان النشاط

(١) روبرج أوين : اقتصادى انجليزى . من الاشتراكيين الخياليين ؛ ومن مؤسسى الحركة التعاونية؛

تأثر بأرائه كارل ماركس (المترجم) .

الذاتى هو جوهر الانتاج أو انسحب من الانتاج فى أى عالم اشتراكى فى المستقبل
ليؤوب الى نفسه بعد طول اغتراب فانه - فى الحالين - سوف يكون هو الأرض
الصلبة التى تتصارع فيها الآراء ، والموضوع الوحيد الذى يحتدم فيه الجدل .
والواقع أن الفكر الماركسى يواجهنا بهذا السؤال البويص الذى يتعذر فهمه ، ألا وهو:
ما هى الحياة ؟

بقلم : ميشيل هنرى

- استاذ فى جامعة مونتبيلييه . ولد عام ١٩٢٢ فى مايونج .
- حصل على درجة الاجريجه فى الفلسفة من باريس . له
- مؤلفات فلسفية عديدة ، ومقالات عديدة فى مجلات متعددة .

ترجمة : أمين محمود الشريف

- رئيس مشروع الألف كتاب لوزارة التربية والتعليم ومدير
- دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا .

من التاريخ القائم على الرواية

إلى ..

التاريخ الذى يتناول المشاكل بالدراسة

المقال فى كلمات

يتناول الكاتب فى هذا المقال مهمة التاريخ ، ويفرق بين التاريخ الذى يقوم على أساس سرد أحداث الماضى وبين التاريخ الذى يتناول المشكلات بالدراسة والبحث . ان النمط الأول يعنى بسرد سير العظماء وامجاد الدول ، وعلى هذا الأساس نما فى العالم الاغريقى الرومانى ثم فى اوروبا فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث . غير ان التاريخ اتجه حديثا الى انعام النظر فى المشاكل التى تكتنف موضوع دراسته ، فلم يعد مجرد سرد لحث من الأحداث أو مقامرة من المقامرات ، اذ اخذ يضع بشأن الماضى تساؤلات يحاول الإجابة عليها . ان المؤرخ فى هذه الحالة يقوم بتنسيق ماله من معلومات وفحص المسلمات التاريخية التى تحت يديه واجراء المقارنات التى تتلاءم مع المشكلة المطروحة للبحث . ويعزو فرانسوا فورييه هذا التحول فى مهمة التاريخ الى أسباب قد تتعلق بعوامل خارجة عن المعرفة ، وإلى أسباب داخلية للمعرفة مثل الأثر الذى أحدثته الآراء الماركسية بالنسبة للعلوم الاجتماعية ، ومثل التقدم الكبير الذى أحرزته بعض العلوم المتخصصة مثل علم الاقتصاد وعلم الاحصاء السكانى ، وعلم السلالات البشرية .

ويتساءل الكاتب عن مدى استفادة التاريخ من بعض نواحي التقدم

التي حققها بعض العلوم الأخرى المتخصصة ، مثل علم الإحصاء التاريخي ،
وعلم التاريخ الاقتصادي ، وإلى أي مدى ونحن نستفيد من التقدم الذي
أحرزته هذه العلوم أوجد التاريخ معرفة بالماضي يمكن اعتبارها معرفة
علمية . ويواجه المؤرخ في ذلك بعض الصعوبات ، نظرا لأنه لا توجد
مسلمات تاريخية تلائم الإجابة على فروض قائمة على سيكولوجية العوامل
التاريخية ، فسياب مثل هذه المسلمات أو ندرتها . والشكوك التي
يواجهها المؤرخ والتي لا يمكن التغلب عليها على ثلاثة مستويات : مستوى
التصور الذي لا يمكن إثباته ، ومستوى المسلمات التاريخية والشواهد
التي لا تمثل المجموع فضلا عن غموضها ، ومستوى المقاييس التي يكتنفها
الغموض كذلك . ولهذا ينبغي أن لا ننتقل من التاريخ القائم على سرد
الأحداث والمفامرات إلى التاريخ الذي يتناول المشكلات بالدراسة والبحث
أو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ التصوري تلقائيا لنجعل من التاريخ
دراسة علمية بحتة . أن التاريخ في رأي الكاتب سيظل يتبدل بين فن
الرواية وفن التصور ، وكلما كان التصور أكثر تحديدا استفادت المعرفة
دون أن يخسر فن رواية التاريخ شيئا .

التاريخ وليد الرؤية ، لا يحدد معناه موضوع دراسة ، بل نمط من الحديث .
وعندما نقول أن التاريخ يدرس الزمن لا نعني في الواقع سوى أن التاريخ يضع
ما يدرسه في إطار هذا الزمن ، ونصنع التاريخ أي نرويّه . و « نروي » تعني في الحقيقة
ذكر « ما حدث » لشخص ، أو لشيء ، أو لفرد ، أو دولة ، أو مؤسسة ، أو للناس الذين
عاشوا قبل تلك الآونة من الرواية ، ونتاج نشاطهم . فالتاريخ يعيد بناء هذا الركام
المشتت من الأحداث التي يتألف منها نسيج وجود ما أو لحظة الحياة التي عاشها
الإنسان . والنموذج في هذا المجال هو طبيعة الحال رواية السير ، ذلك لأن التاريخ
يسرد حدثا من الأحداث يقدمه للإنسان كأنه صورة الزمن بعينها . أي تلك الفترة
الخالصة تماما من الحياة الممتدة بين ميلاد الشيء ومماته ، الدالة على الأحداث التي تقع
بين هذه البداية وتلك النهاية ، وهنا لا ينفصل تقسيم الزمن من المصفة التجريبية
« لموضوع » التاريخ .

إن تاريخ « فرنسا » أو أية أمة أخرى من الأمم يخضع لهذا المنطق ، إذ أن هذا
التاريخ لا يستطيع أن يبدأ على وجه التحديد إلا بالحديث أولا عن أصل فرنسا ، ثم
يسرد بعد ذلك مراحل نموها ، ومفامراتها القومية ، مستعينا بفترات زمنية فاصلة
قيما بينها ، والاختلاف الوحيد هو أن تمثل هذا التاريخ يظل مفتوحا أمام
المستقبل ، غير أن رواية الماضي الذي هو لدى أمة من الأمم كنزها يتطلب تتبع هذا
المستقبل ، وبالتالي إلغاء الزمن .

فالتاريخ القائم على الرواية يمثل إذن لتقسيم الزمن الذي تحدده المسلمات
التاريخية التي لدينا عن التجربة التي عاشها الإنسان ، وهذه المسلمات تحدد أساسا
مافي ذاكرة الأفراد والمجماعات ، أي أن التاريخ هنا يحفظ حيا ماتختراره من ماضي

هؤلاء الأفراد وتلك الجماعات ، أو بعبارة أكثر بساطة ماتختاره من الماضي ، دون أن يهدم أو يعيد بناء ما يخص هذا الماضي ، ذلك لأن التاريخ هنا يتحدث في أوقات ، لاعتن موضوعات . بل انه حينما يعالج هذا النمط من التاريخ أو يريد معالجة موضوع « الحضارات » لا يشد عن هذه القاعدة ، فحين يقارن « فولتير » القرن الذى عاش فيه بركلنز أو أوغسطس بالقرن الذى عاش فيه لويس الرابع عشر تجد أن تجسيد العظمة المتوالية لهؤلاء الرجال ، وهو تجسيد ملموس ، يشير بما فيه الكفاية الى أن فولتير كان يقارن عهودا لا تصوراته عن تلك العهود .

وهذا يغير شك أحد الأسباب التى من أجلها كان التاريخ أصلا لا تاريخا يروى السير أو تاريخا سياسيا فحسب . أما فيما يختص بالتجربة الجماعية التى عاشتها الانسانية فاننا نجد أن أمجاد العظماء وأمجاد الدول هي أكثر الأشياء التى أثارت اهتمام المعاصرين ، فضلا عن أنها أكثرها قابلية لأن تروى ، ومن ثم لاتدهش اذا كان التاريخ قد نما فى العالم الاغريقى الرومانى القديم ثم بعد ذلك فى أوروبا الحديثة كحوليّات للقوى والحرب . ولقد أدى تقسيم التاريخ للقائم على الرواية الى الاهتمام الخاص بمآسى الشعوب وانتصاراتها ، تلك اللحظات الرائعة من التاريخ ، ذلك لأن الحدث هنا يمثل آونة من الآونات ، ولأنه يميز كذلك الآونة بالدرجة الأولى - اذ هو تلك النقطة من هذا الزمن الفريد الذى يقع فيه شيء ما - لا يمكن أن ينتقص لا بالنسبة لما وقع من قبل ولا بالنسبة لما يقع بعد . ان هذا الشيء ، ونعنى به الواقعة التاريخية التى اكتسبت صفة الحدث ، لا يمكن أن تقارن بغيرها ، ونحن نتحدث هنا بصراحة ، أى لا يمكن أن تقارن بواقعة وقعت أو سوف تقع فيما بعد ، اذ أن لها خاصية من الناحية التجريبية فريدة ، وهذه الخاصية هي التى تكسيها أهميتها ، فمعركة ووترلو أو وفاة ستالين واقعتان لم تقعا سوى مرة واحدة ، ولهذا لا يمكن أن تقارنهما بمعركة أخرى أو وفاة أخرى ، اذ أنهما قد غيرتا من تاريخ العالم .

غير أن الحدث فى حد ذاته شيء غامض ، مثله فى ذلك مثل الحصاة التى نلتقطها من على الشاطئ . انها عديمة المعنى ، ولهذا لكى يصبح للحدث معنى ينبغي أن ندمجه فى سلسلة من الأحداث الأخرى كى يصير بعلاقته بها ذة معنى ، وهذه هي وظيفة هذا النمط من التاريخ الذى يقوم على الرواية ، فمعركة ووترلو لها معناها بالنسبة للتاريخ الذى يروى حياة نابليون أو الامبراطورية الاولى أو المنافسة الفرنسية الانجليزية فى القرن التاسع عشر ، ووفاة ستالين تأخذ أهميتها بالنسبة للتاريخ روسيا فى القرن العشرين أو تاريخ الشيوعية الدولية أو أية صنور أخرى تاريخية للاحداث القابلة لتكوين المفاهيم . وهذا يعنى أنه فى نطاق هذا النوع من التاريخ القائم على الرواية يستمد الحدث ، رغم كونه فريدا بطبيعته ولا يمكن مقارنته بحدث آخر ، أهميته من وصفه على محور الرواية ، أى على محور الزمن .

ولما كان الحدث ليس شيئا قد بنى فكريا حتى يمكن دراسته فانه لا يستطيع فى الواقع أن يؤخذ عن طريق تحليل علاقاته بالأحداث الأخرى التى تشبهه ، أو التى تطابقه فى نظام ما . ولما كان هذا الحدث ينتمى الى التجربة التى عاشها الانسان

فى مجال « ماحدث » فانه لا يمكن تنظيمه أو حتى تحديد معناه الا بالنسبة للمعنى الخارجى أو الكلى للزمن التاريخى الذى من مهمة التاريخ أو يعنى النظر فيه . وكل تاريخ قائم على هذا الأساس ، أى على أساس الرواية ، ماهو الا تتابع أحداث أصلية، ونستطيع أن نسميه اذا أردنا بالتاريخ الحداثى ، وكل تاريخ حداثى هو تاريخ غائى ، اذ أن « الغاية » وحدها هى التى تسمح باختبار وفهم الأحداث التى نسج منها التاريخ .

ان هذه الغاية قد تختلف اختلافا كبيرا بحسب المؤرخين والموضوعات التى اختاروها لروايتهم . وقد ظلت هذه الغاية مغلقة أمدا طويلا داخل الجدل الدينى أو الإصلاح الأخلاقى اللذين أصبحا اليوم أشياء لا توائم عصرنا الحاضر . ونحن لانستطيع أن نقول هذا بالنسبة لتجديد القوة أو الوعى القومى ، هذا التجديد الذى يظل أحد الأسباب القوية التى تجعله ينتمى الى هذا النمط من التاريخ ، بعد أن كان بدون شك دافعه الأساسى . وجميع الشعوب فى حاجة الى تاريخ يروى نشأتها أو يقص ذكريات أمجادها ، التى هى فى الوقت نفسه ضمانات لمستقبلها . ولا كانت الكتابة مقدرة فان ماتضمه محفوظاتنا من وثائق هو ذكريات أو رموز لهذه المقدرة ، بيد أن التاريخ الذى يتجاوز النطاق القومى ، والذى يكتب بوجه عام تحت اسم تاريخ الحضارات ، لا يستطيع زيادة على ذلك أن يغير من حتمية لا يمكن تحاشيها ، وهى أولا إعطاء معنى للعصر الذى يتحدث عنه . ففى العالم العلمانى الذى نعيش فيه يوضع التاريخ فى أغلب الاحيان ، وبعبدا عن الجانب القومى الذى ينتمى اليه ، الحياة الاخرى الكبرى الجماعية التى عاشتها الانسانية منذ القرن الثامن عشر ، ونعنى الاحساس بالتقدم . هذا التقدم يحمل أسماء وأشكالا مختلفة ، فهو أحيانا نمو الثروات المادية ، وهو فى أغلب الاحيان الظهور المضنى للعقل أو الديمقراطية أو الحرية أو المساواة . ولا كان هذا العصر تكتنفه الشكوك فائنا ندرك فى الوقت نفسه كل الغموض الذى يحيط بالانجازات والقيم التى تميز العالم المعاصر ، وندرك مع هذا استحالة عدم التصدى لها بالدراسة ، على أساس كونها أيضا من الأسس التى يتضمنها تاريخ ما . وهنا ينبغى على المؤرخ أن يضع العالم الذى يتحدث عنه فى نهاية العصر الذى يسرد تاريخه .

ومجمل القول أن هذا النوع من التاريخ القائم على سرد رواية هو إعادة بناء تجربة عاشها الانسان على محور الزمن ، بناء لا يمكن أن يفصل عن أدنى حسد من التصور ، وان كان هذا التصور ليس واضحا ، بل انه يختفى داخل القصدية الزمنية التى تبني كل رواية تاريخية كاتها معناها نفسه .

ان ما يبدو لى أنه يميز التطور الحديث للتاريخ باهو الانتكاس القاطع لهذا النمط من التاريخ المزدهر دائما بحسب مستويات انتاجه المضخم ، ولكنه أغفل ثم أغفل المتخصصين فى هذه الدراسة ، وهنا يبدو لى أننا قد انتقلنا دون أن ندري من التاريخ القائم على الرواية الى التاريخ الذى يتناول المشاكل بالدراسة ، وذلك على حساب التغيرات التى نستطيع أن نوجزها على النحو التالى :

١ - صرف المؤرخ النظر عن الالتباس الكبير الذى يكتنف موضوع معرفته وهو الزمن ، فلم يعد يرغب فى مجرد سرد الأحداث ، أو حتى المهم من هذه الأحداث ، فى تاريخ الإنسانية ، أو فى جانب منها ، فهو يعى تماما أن يتخير من هذا الماضى ما يتحدث عنه ، وهو يعلمه هذا يضع بشأن هذا الماضى تساؤلات مختارة ، وبعبارة أخرى يقيم موضوع دراسته ، لا على أساس الحقبة الزمنية ومجموع الأحداث فقط ، بل أيضا يحدد المشاكل التى تثيرها تلك الحقبة وهذه الأحداث ، المشاكل التى ينبغى عليه حلها ، ولهذا فإنه لن يتخلص هنا من أقل قدر بين من التصور ، فوضع سؤال جميل وعرض مشكلة عرضا حسنا هما أعظم أهمية وأكثر ندرة من الحلق أو الصبر اللازمين لتبيان حلت مجهول وإن كان هامشيا .

٢ - إذ تحرر المؤرخ من رواية التاريخ فإنه يتحرر عندئذ من مادته التقليدية وهى الحدث الفريد ، فإذا هو ، بدلا من أن يصف تجربة حياة عاشها الانسان ، حياة فريدة مستتبة لا شبيه لها ، يبحث عن تفسير مشكلة من المشاكل . وهنا يحتاج المؤرخ الى وقائع تاريخية أقل غموضا من تلك التى يجدها مكونة تحت هذا الاسم فى ذاكرة الناس . وفى هذه الحالة ينبغى عليه أن يجد مفهوما للموضوعات التى يقوم بدراستها ، وأن يدمجها فى سلسلة من المعانى ليجعلها مشابهة ان لم تكن متماثلة ، وذلك خلال فترة متاحة من الزمن . وميزة التاريخ الكمى فى هذا المجال هى تقديم المسلك الأيسر ، ان لم يكن المسلك الوحيد ، لهذا النمط من الدراسة الفكرية .

٣ - عندما يحدد المؤرخ موضوع دراسته عليه أن « يجد » مصادره التى لا تكون عامة ملائمة لهذا اللون من فضوله . ومن المؤكد أن المؤرخ يستطيع أن يضع يده على قدر كبير من الوثائق التى لن تكون مفيدة له فحسب ، بل سوف تقوده الى أفكار ومفاهيم جديدة أو أكثر ثراء ، وهذه احدى نعم العمل التاريخي . ولكن يحدث فى أغلب الاحيان عكس هذا ، وفى هذه الحالة ينبغى على المؤرخ الذى يريد عرض مشكلة من المشاكل والوصول الى حل لها أن يجد المواد التى تلائم بحثه ، ويقوم بتنسيقها واجراء ما تتطلبه من مقارنة وتصديل ، وذلك بطريقة يستطيع بها أن يصف ويفسر الظاهرة التى يقوم بدراستها من خلال عدد من الفروض التصورية .

٤ - ومن هنا يأتى التغير الرابع فى وظيفة المؤرخ ، فالنتائج التى ينتهى اليها من دراسة ما ، تنفصل شيئا فشيئا عن الاجراءات التى يتخذها للتحقق من شيء ما ، تلك الاجراءات التى تضمها الى الضغوط الفكرية التى تنجم عنها ، والمنطق الذى يميز التاريخ القائم على الرواية منطق « تبعا لهذا أو نتيجة لذلك » ليس أكثر مواعمة بالنسبة كذلك لهذا المنطق التقليدى الذى يركز على تميم الشيء المفرد . وهنا يظهر شبح الرياضيات ، فالتحليل الكمي والاجراءات الاحصائية

هى من بين المفاهيم الشديدة الصعوبة « لفحص » المسلمات التاريخية، شريطة أن تتلام مع المشكلة المعروضة وأن توجه بذلك » .

وقبل أن نذهب بعيدا علينا أن نتساءل عن أسباب هذا التحول فى مهمة التاريخ ، ان هذه الأسباب قد تتعلق بعوامل خارجة عن المعرفة ، كتلك الازمة العامة للتقدم التى تتصارع خلالها ، والتى تعزى لتطور خضع للنموذج الأوربي فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وللفكرة نفسها عن تاريخ اجمالى يسير على خط واحد . ولكن قد تتعلق أيضا بعناصر داخلية بالنسبة للمعرفة ، مثل التأثير الشائع للآراء الماركسية عن العلوم الاجتماعية ، ومثل التقدم الرائع للفاية الذى أحررته بعض هذه العلوم فى موضوعات محددة ومعينة (وأنا أعنى هنا علم الاقتصاد وعلم الإحصاء السكانى وعلم السلالات البشرية) أو كذلك التأثير الاعلامى الذى يجعل من المستطاع عمل إحصاءات الى المدى الذى لا يمكن تصوره ، وذلك بشرط أن نكون المسائل المرغوب فى حلها والفروض المراد فحصها مصنوعة قبل كل شئ صياغة دقيقة ، وأود دون أن أسترسل فى الحديث عن هذه المسألة أن أقصر هذا الحديث على بحث بعض نتائج هذا التحول فى مهنتنا ومعرفتنا .

ان مجموعة الوثائق التى تضمها المحفوظات التى تحت أيدينا ، والتى نعتمد عليها فى كتابة التاريخ ، قد أصبحت بناء يتكون من سلسلة من المسلمات ، ذلك لأنه اذا تناول المؤرخ منذ الآن موضوع بحث واضح التصور ، وإذا أراد مرة أخرى أن يظل مخلصا لتوعية البحث الذى يقوم به ، والذى ينصب على دراسة تطور الظواهر عبر الزمن ، فهو يحتاج لأن يضع أمامه المسلمات الموائمة لدراسته (وهى قلما تكون مهيأة فى ذاتها) وأن يضاهي بينها خلال فترة طويلة نسبيا من الزمن . فالواقعة التاريخية لم تعد وقع حدث هام شق سكون الزمن ، ولكنها ظاهرة مختارة ومبينة ، يسمح تنسيقها بأن تفحص وتدرس من خلال عقد المقارنة بين مجموعة متسلسلة زمنيا من المسلمات المتماثلة ، بينها فترات فاصلة . ان هذه المسلمات غير موجودة فى ذاتها ، ولكنها توجد كعناصر فى نظام يتكون من المسلمات التى تسبقها والمسلمات التى تليها . وهذه المسلمات أقل تعرضا للنقد الخارجى من حيث احتمال صحتها (عن طريق مقارنتها بشواهد أخرى من العصر نفسه) من تعرضها للنقد الداخلى من حيث تماسكها (عن طريق عقد المقارنة داخل النظام الذى تشكله) .

وعلى هذا فان العملية الذهنية التى تكون المسلمات التاريخية عملية مضاعفة، وتجب الأحاطة أولا بمقارنتها التى يحدد استعمالها الصحيح ، فمثلا المؤرخ الذى يثير اهتمامه موضوع محو الأمية يمكن أن يستفيد حين يدرس هذا الموضوع بالنسبة للعبود السابقة على القرن التاسع عشر من سجلات التوقيعات ، لكن ماذا يعنى أن يعرف المرء كيف يوقع باسمه بالنسبة للمعايير المألوفة لمحو الأمية ، وبالنسبة لمعرفة القراءة والكتابة ؟ أو أيضا المؤرخ الذى يؤرخ للأزمات والأنواع المختلفة للأزمات الاقتصادية فى العصر الحديث ، انه يستخدم بدرجة كبيرة مسلسلات الأسعار . ولكن ينبغي على هذا المؤرخ أن يجيب قبل كل شئ على هذا السؤال : ماذا يعنى السعر

بالنسبة لهذه الدراسة ؟ ولأى من حركات الحياة الاقتصادية ومستوياتها يعتبر السعر هو المقياس ؟ فإذا أوضح المؤرخ مغزى المسلمات وجب عليه أن يقسمها الى مجموعات متسلسلة ، فيضاهي بينها ، ويقرر وحدة الزمن الذي تشتمل عليه والإجراءات الإحصائية الثلاثية وغير ذلك . وجميع العمليات التي تتم في هذا المجال ليست فنية فحسب ، بل تشتمل في كل مرحلة من مراحلها على مختارات منهجية .

ونستطيع إزاء هذه النظرة الى العمل التاريخي أن نعارض نوعا من التساؤل الذي طرح من قبل ، وهو أن المصادر التي يعتمد عليها المؤرخ مليئة بالثغرات غالبا ، وغير وافية ، أو بعبارة بسيطة معدومة بسبب ظروف المحافظة عليها . وعلى أى الحالات لا نقصد أن نقول أن ثمة خلافا من حيث المبدأ بين التاريخ والعلوم الاجتماعية الأخرى ، وإنما الخلاف في الأوضاع ، ومن المؤكد أن هناك مشاكل ، وخاصة في العصور السحيقة من الماضي ، أدت الى اختفاء المواد التي نريد أن نحللها ، بيد أنه من جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هذه المواد لم تتكون سوى مرة واحدة فقط خلال القرن التاسع عشر مع الأمانات العامة للمحفوظات ، وهذه المواد مرنة وغير محددة تقريبا ، وكثيرا ما نجد أن حب الاستطلاع لدى المؤرخ والمشكلة المعروضة للبحث هما اللتان تكشفان عن وجودهما . والمثل الكلاسيكي في هذا المجال هو سجلات «الحورنية» التي ظلت قابعة في قرى فرنسا على مدى قرون عديدة الى أن جاء الميلاد الحديث لعلم الإحصاء السكاني التاريخي في العقد السادس من القرن الحالى ، فكشف عن أهميتها الكبرى . ومن جهة أخرى يستطيع المؤرخ اللذى لا يتيسر له المسلمات المكونة والثلاثية مباشرة لدراسته من أجل أن يجيب على التساؤل المطروح ، يستطيع أن يذلل هذه العقبة في أغلب الأحيان عن طريق معالجة مسبقة لهذه المسلمات بحيث يستطيع استخدامها بالدرجة الثانية .

ومن وجهة النظر هذه توجد دائما امكانية الاستعاضة عن المسلمات التاريخية، وقد ميزت في مقال حديث ثلاثة أنواع من هذه المسلمات المتسقة في مسلسلة : الأول ، وهو أكثرها بساطة وأيسرها استعمالا ، يعيد تجميع المسلمات الكمية الجاهزة والمكونة بطريقة يمكن بواسطتها الاجابة مباشرة على التساؤل المطروح ، بالولادات والزيجات والوفيات التي نجدها في سجلات الحورنية بالنسبة للمؤرخ الذى يعنى بالإحصاء السكاني نستخلص منها عن طريق معالجتها بأقل قدر من المعالجة بالطريقة النموذجية (فن إعادة تكوين الأسر) الحساب الكلاسيكي للمعدلات الإحصائية ، أو نستخلص كذلك النتائج المفضلة عند المتخصص في تاريخ المواقف السياسية . أما النوع الثانى من المصادر فيضم أيضا المسلمات إكمية وإن تكن المستخدمة بطريقة استعاضية لكى يجيب على أسئلة مختلفة تماما عن التساؤل عن السبب الذى جمعت من أجله هذه المسلمات ، وهذا هو الوضع بالنسبة للمؤرخ الذى يستخدم حساب فترات الراحة بين الولادة والولادة الأخرى لدراسة انتشار منع الحمل والسلوك الجنسى لدى الشعوب التى عاشت في الماضي ، أو بالنسبة للمتخصص في التنمية الاقتصادية الذى يقيم دراسته على أساس مسلسلة الأسعار . في هاتين

الحالتين نجد أن المشكلة الرئيسية لمعالجة المسلمات هي ملائمتها وإعادة تنسيقها المحتمل بالنسبة للمشكلة المعروضة . وأخيراً ثمة نوع ثالث من المصادر أكثر دقة في التداول ، وتعنى به المصادر التى ليست لها طبيعة عديدة ، ولكن يود المؤرخ مع هذا أن يستخدمها بطريقة تقسيمها الى مسلسلات . وكى يفعل ذلك ينبغي عليه أن يلائم فيما بينها ، وأن يبين قيمتها لا كما هو فى الحالة السابقة ، بل عليه أيضاً أن يعيد تنسيقها بنظام فى وحدات تصويرية متسلسلة زمنياً وقابلة للمقارنة ، ومن أمثلة ذلك استخدام موائيق الزواج لدراسة الزواج اللحى والتغيرات الاجتماعية والثروة ومحو الأمية أو استخدام الوصايا لتحليل الاحساس بالموت .

وكذلك إذا ما حاولنا أن ننسق الغزوات التى قام بها التاريخ المعاصر حسب ضخامة الانتصارات التى حققها ، فسوف يقودنا هذا الى أن نضع فى حسابنا أولاً نوع تصور المشاكل وقيمة المصادر بالنسبة لهذه المشاكل . ومن الواضح مثلاً أن الاحصاء التاريخي أو التاريخ الاقتصادي من وجهتي النظر هاتين ، على الأقل بالنسبة للعصر الذى نسميه العصر « الحديث » هما القطاعان المجهزان تجهيزاً أفضل ، أولاً لأنهما يستفيدان من التصورات التى هيأتها علوم معينة مثل علم الاحصاء السكاني وعلم الاقتصاد السياسى ، ومن ثم يكفى الاستفادة منها فى مجال التاريخ ولو بأقل قدر ، وثانياً لأن موضوعات هذه الدراسة أيسر حين تجرد وتعرف وتقاس من أغلب ما ينتج عن النشاط الانساني ، زد على ذلك أن معظم دول أوروبا أوجدت مافى هذه الموضوعات من مسلمات ، وحافظت على ما أوجدته منها منذ قرون عديدة .

ومع ذلك ، وحتى داخل هذه القطاعات المتقدمة من الدراسات التاريخية، فإن الأمور ليست بهذه البساطة كما توحي به مقاييس قائمة الشرف هذه المأخوذة من التصنيف الأكاديمي لدراستنا ، ذلك لأن التاريخ بطبيعته غير المحددة يميل باستمرار لأن يتجاوز حدود المكاسب القطاعية لهذه المعارف المتخصصة ، والسؤال المطروح هو : بأي مقياس ونحن نقتبس وندمج بعض هذه المكاسب أوجد التاريخ معرفة بالماضى نستطيع أن نصفها بأنها معرفة علمية ؟

إن الأفضل كى نتمتع فى هذه المشكلة العتيقة ، أن نقيم استدلالنا على أساس الأمثلة فى إطار نظام تام من التعقيدات والشكوك ، وسوف أتناول الموضوع من زاوية الاحصاء السكاني التاريخي الذى يمثل أحد القطاعات الأكثر نشاطاً فى مجال التاريخ الفرنسى منذ عشرين عاماً والذي يقدم تيسيرات خاصة من أجل تعقيد الاستنباطات الرياضية للمشاكل . ويرجع هذا الامتياز الى الطابع الخاص لهذا العلم وللتضحيات التى يرتضيها من أجل تحديد موضوع دراسته ، فعلم الاحصاء السكاني برمته قائم على فرض مبنى من الناحية التجريدية على أساس المساواة بين الأشياء ، وبمقتضى هذا نجد أن مولد نابليون له مثل الأهمية التى لمولد جندي من جنوده المستقبلين . ولو ضحينا فرضاً بكل ما هو يخاض فى حياة الأفراد ، أى بالأشياء الاسامية فى تاريخهم ، فإن التاريخ يضع الإنسانية التاريخية فى وحدات قابلة للاستبدال والقياس ، وذلك من خلال بعض أنماط الأحداث الثابتة والمباشرة ، مثل الولادة والزواج والموت .

وهذه الأحداث إذا ما تخلصت من كل المعاني التي تفرسها عليها الحضارات ، كل منها بحسب طريقها ، فسوف تعود الى ما كانت عليه في البدء ، أى ببساطة تقتصر على كونها موجودة .

... واني أقول عامدا أنها أحداث ، لأني لا أرى بداءة ما يميز الواقعة التاريخية الخاصة عن واقعة تاريخية أخرى خاصة ، ومثلنا في ذلك معركة مجهولة الاسم وإن تكن مشهورة . ومن وجهة النظر هذه فإن التمييز الشائع بين البناء والحادث ، وبين التاريخ البتاني والتاريخ الحديث ، لا يمكن أن يكون له معنى فيما يختص بالمسئلة التاريخية نفسها ، ذلك لأنه لا توجد واقعة غير حديثة وواقعة حديثة ، فالتاريخ حدث مستمر ، ولكن بعض طوائف الأحداث تنسجم بطريقة أيسر من الأخرى في التصورية ، أى من حيث ادماجها في نظام من المعقولية ، وهذه هي الحال بالنسبة للأحداث المتعلقة بعلم الإحصاء السكاني .

وفي الحقيقة أصبحت هذه المسلمات الحام والبسيطة بوجه خاص ، والتي تتعلق بالمواليد والزيجات والوفيات ، تشكل موضوع معرفة مميزة ، وتغني بهذا علم الإحصاء السكاني . هذه المسلمات يمكنها إذن أن تتيح الفرصة لعدد من نلاحصات والتخايل التي هي كذلك موضوعات للبحث التاريخي صنعت من قبل . ونقصد بهذا موضوعات وتصورات نشأت عن طريق علم آخر غير التاريخ ، هو في هذه الحالة علم الإحصاء السكاني الذي مع هذا يمد التاريخ أيضا بالمواد الأولية ، أى يمدّه بقوائم المواليد والزيجات والوفيات ، لكي يعمل القليل على أساس المسلمات المؤكدة والمحقة . وهذا « القليل » هو في الحقيقة كثير ، لأن مشكلة التحقق من المصادر العديدة ليست عملا بسيطا . ولهذا فإن علم الإحصاء السكاني التاريخي يمدنا بنتائج مشابهة لنتائج علم الإحصاء السكاني بمعناه الضيق ، أى أنه يمدنا بمجموعة من التقارير التي تسمح بقياس عناصر شعب من الشعوب والطريقة التي يتطور بها .

وتعطي هذه العناصر التي تقاس عاما بعد عام نتائج واضحة (غير غامضة) ومؤكدة ، ولكن تأويلها لا يعطي تلك النتائج الواضحة . ولناخذ المعدل العام للوفيات الذي ينخفض في قرن من القرون ، وليكن مثلا في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ، هنا يجب أن نكون ونحلل هذا المعدل حسب الأعمار الى مجموعات متسلسلة ، ويتبني أن نحصل بوجه خاص على معدل الوفيات عند الأطفال أو عند الشباب لكي نعرف من أين ينشأ هذا التناقض في عدد الوفيات . ولنفرض أن الأمر يتعلق بمفاهيم مذهلة لمن يبقى على قيد الحياة من المواليد الحديثي الولادة (من سن صفر الى سن سنة) ، فإن سلسلة من الافتراضات المتنوعة جدا يمكن أن تفسر ظاهرة من هذا القبيل ، ابتداء من تعميم القابلات في الريف الى تغير نظام الرضاعة ، مارين بالتقدم الدقيق لطب أمراض الأطفال ، فكيف نختار دون أن نفحص كلا من هذه الآراء ، وعددا من الآراء الأخرى ؟

صحيح أننا نستطيع أن نعدل بطريقة أخرى ، ونبدأ لا بمتغير واحد ، وإنما بمجموعة المتغيرات المتعلقة بنظام الإحصاء السكاني ، ودراستنا هنا أقرب الى الدراسة

الديمجرافية البحتة منها الى الدراسة التاريخية ، اذ اننا نستخدم أو نكون نموذجاً لتكاثر شعب من الشعوب من المفروض أنه مستقر اذا ما وضعنا بين قوسين عامل الزمن. ولنفرض أن جميع « حالات » هذا النموذج قد درست ، فإن السؤال الخاص لدى المؤرخ عن كيفية تطور هذا النظام يظل قائماً ، وفي استطاعتنا بملاحظة ما حدث أو باستقراء ما هو محتمل أن يحدث ، ان كان هذا المتغير من متغيرات هذا النظام مختلفاً أو كان مختلفاً تماماً ، أن نشخص من أين يتغير هذا النظام وكيف ينمو مثلاً ، أو بالعكس كيف يتقلص . بيد أن تحليل هذه المتغيرات الاستراتيجية ، على نحو ما هو في الحالة السابقة ، يرجع الى عناصر خارجة عن النظام ومؤثرة عليه ، أي يرجع الى فروض تأويلية نابعة من الحقل الديموجرافي ، فروض تعزى عندئذ الى تصورات غير مبنية على دراسة علمية ، ومقاييس نخترعها في أغلب الأحيان .

ولناخذ مسألة سن الزواج الذي يعتبر المتغير الرئيسي بالنسبة لتنظيم الاحصاء السكاني عند شعوب أوروبا قبل الثورة الصناعية فيما بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر ، وبغير أن أدخل هنا في التفاصيل يبدو أن سن الزواج كان في الحقيقة هو الوسيلة الرئيسية التي لجأت اليها تلك الشعوب لاستقرار الحجم الكلي لها ، فضلاً عن أن تلك الشعوب قد خضعت للابتزاز الخارجي (المجاعات والأوبئة والحروب) التي تناقص أثرها بمرور الزمن . فكيف يتم هذا التنظيم ؟ أنه يتم بطريقتين ، فعلى المدى الطويل نلاحظ أن رفع سن الزواج بصفة مستمرة حتى تلك « المسطحات » الكلاسيكية ، أي الى سن الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين (بالنسبة للفتيات) ، يضيع عشر سنوات من الخصوبة الممكنة ، وينقص دون تدخل منع الحمل عدد الأطفال في كل أسرة ، وفضلاً عن ذلك نجد على المدى القصير أن التفسير الضخم في معدلات الوفيات بحسب صدف الظروف يعوض بتغيرات في سن الزواج ، فعندما يمر شعب بأزمة من الأزمات تؤثر على تعداده (مهما يكن سببها) فإنه يؤجل الزيجات ، وبمعنى آخر سن الزواج ، فاذة ما اجتاز الشعب الأزمة فإنه على العكس يضيف الى الزواج المؤجل زواج ذوى السن الأصغر . وهنا يؤدي خفض سن الزواج دوراً هاماً في تمويض الوضع الذي كان عليه مستوى عدد السكان قبل وقوع الأزمة ، بدرجة نستطيع معها بسهولة أن نتصور أن نستخدم نموذجاً من التعداد السكاني يمكننا من أن ندرس كيف يتطور شعب من الشعوب ، مادامت جميع المسائل الأخرى متساوية. ابتداء من التغيرات في سن الزواج ، في أي اتجاهات يتزايد عند السكان وفي أي الحالات يتناقص .

هذا النمط من العمل الهجوري يسمح بالإجابة بالدور الذي يؤديه المتغير في نظام ما ، بل في تطور هذا النظام نفسه ، ولكن ليست الدوافع هي التي تؤثر على هذا المتغير ، وبعبارة أخرى تسمح هذا النوع من العمل المتصنع بالوصف لا بالتأويل أو التفسير . ويتكفى في الحقيقة أن تطرح للإجابة هذا السؤال لكي نصل الى معظم التأويلات المستطاعة . ماهي العوامل القادرة على التأثير في سلوك ثقافي كالسن الذي يتزوج فيه الناضج ؟ انما نخضعه على المدى الطويل إلى رفع سن الزواج في أوروبا في العصر الكلاسيكي إلى مئتين سنة وعشرين سنة وستة وعشرين سنة . يمكن أن يؤكد بأنه

ضبط أمثل لموضوع كثافة السكان بالنسبة للموارد المتاحة ، أنظر الى شونو ولورو لادورو ، عندما يأخذان بمنهج مالتوس ، أنهما سوف يستقران على أن معدل عدد السكان بالنسبة لرقعة الأرض في أوروبا الغنية ، أو أوروبا « النامية » ، أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تلك الغلالة من الانتاج الزراعى العالى الممتدة من حوض لندن الى الجزء الشمالى من إيطاليا مارة بالأراضي الواطئة وفرنسا ووادى الرين ، هو أربعون شخصا للكيلو متر المربع . ولكن هذا الفرض حتى ان كان صحيحا لدرجة كبيرة ، وهو مالىس بينا ، لأن استخدام المسلمات الخاصة بالقدرة الانتاجية والانتاج الزراعى أمر عسير ، لا يذكر شيئا عن العوامل التى من خلالها وجد هذا الضبط فى سن الزواج ، هل المقصود أنه عندما يكون عدد السكان غير مصحوب بزيادة فى المواليد غير الشرعيين ، فان ذلك يرجع لاستيطان أكثر كمالا أثناء فترة مراهقة طويلة للغاية ، ونعنى بهذا قواعد الزهد الجنسى ؟ أو هل يجب أن نرى فى ذلك على الأخص تطبيقا لمبدأ اجتماعى - اقتصادى ، وهو أن يترث الفتية حتى يترك لهم الجيـل السابق فرصة الاستقلال المائلى لكى يتزوجوا أى لكى يستقروا

سوف يقولون لى انه يجب أن نبدأ بالأمر الأسر ، وأن الشكوك اقل بالنسبة للمتغيرات فى سن الزواج على المدى القصير ، فلماذا يؤجل شعب من الشعوب الزواج أثناء الأزمات ؟ الجواب واضح نسبيا ، وهو أن ذلك بسبب عدم تأكده من مستقبله نتيجة لما يشاهده فى حاضره . ان الوعى التاريخى هو فى الحقيقة وعى تعدده الأحداث على المدى القصير ، فالظروف هى التى تحكم فى ردود فعل المتناول أو التشاؤم بالنسبة للمستقبل ، وعندما يواجه المؤرخ ردود فعل من هذا النوع تمثل تخطيطا واعيا للرد على حدث معين فانه من الميسور عليه إعادة تكوين السلوك من خلال الاثر الذى تركته ردود الفعل هذه ، لأنه لا يفعل أكثر من أن يبعث من جديد أسباب العوامل التاريخية ، ان ما يضايق النفس هو أن هذا الاضطراب لا يقودنا بعيدا ، فالأزمة تؤجل الزواج ، والزخاء يزيد منه ، قبل أن تعصف به الأزمة التالية من جديد . حسنا ، لكن المشكلة الرئيسية تظل فى فهم كيفية نشأة التأخر الكلى لسن الزواج بشكل يسمح يكبح التضخم « الطبيعى » للسكان فى أوروبا قبل الثورة الصناعية . وذلك من خلال هذا التوالى فى عمليات الضبط بمعناها المضاد .

وهنا نجد أن اكتشافا من هذا النمط الوصفى يلجئ المؤرخ قسرا الى فروض تفسيرية ذات شفافية مضاعفة . أولا لأن هذه الفروض كانت بطبيعتها بعيدة عن متناول الأشخاص الذين يدرس سلوكهم ، ونتيجة لذلك لا توجد آثار مكتوبة يمكن أن يعتمد عليها فى الدراسة اعتمادا مباشرا ، وثانيا لأنه يجب يتعد عن التحليل الديموجرافى البحت ، وما ينطوى عليه من التحديد التصورى والفعل الدقيق ، ويجب عليه أيضا أن يفهم الأولية التى بواسطتها يتجسد احتمال السلوك الاجتماعى الموجود داخل تحليل المسلمات عن سن الزواج فى تعدد السلوك الفردى .

ولتأخذ مثلا هذين الفرعيتين اللذين ذكرناهما ، وبمنا أن لهما طبيعة مختلفة فانهما لا يتناولان من التناقض ، انهما يتفقان فى أن يسيرا على الأفراد الذين عاشوا

فى تلك الفترة هذا الانسجام فى التريث وفى الغرض ، هذا الانسجام الذى هو أحد شروط الحياة الاجتماعية ، هذه الاولية المشوبة بقليل من الاسى ، والتي بواسطتها يبنى الناس تكهاناتهم • وصنعون مستقبلهم الأكثر احتمالا • ولكن الغرض الأول ذو صفة نفسانية ، والثاني ذو خاصية اقتصادية • الأول أخلاقي ، والثاني تخطيطي • الأول غير قابل للقياس ، والثاني قابل للقياس • والحقيقة أن المؤرخ يستطيع أن يقيم علاقة بين متطلبات اجيال الشباب وعروض الاستقلال العائلي أو المهام الشاغرة بعد زوال السنين • وإذا لم تنهيا للمؤرخ المسلمات الكافية لكي يعمل على صعيد الاقتصاد الجمعي فانه يستطيع على الأقل أن يناقش المشكلة من جانب مجموعة من الدراسات الوافية عن الاستقلال العائلي ، التي تسمح له بأن يلم بتعاقب الأجيال على الاستقلال نفسه • والمقصود هنا هو السير الموضوعي الذى يستطيع نظريا على الأقل أن يكون موضوع خاتمة واضحة ، وعلى العكس تعميم التمسك الشديد للآثار المثالية باداب الفضيلة (فيما يختص بموضوع الجنس) فى أوروبا إبان العصر الكلاسيكي فانه فرض لا يمكن أن يحتوى على اجابات غير مبهمة • ونحن نرى بوضوح مايجعل هذه الفرض يقترب من الحقيقة ، ونقصد الأخلاق البروتستنتية وحركة الإصلاح المضادة و « الحضارة » لنوربيراليا ، ولكننا لا نستطيع أن نثبت هل هذا الفرض صحيح أم غير صحيح ، لماذا ؟ لأن المثالية ادراك نفساني لا نستطيع أن نثبت هل هي حقيقة أم زيف ، اذ أنها تفسر سلوكا يمكن تفسيره الى مالا نهاية لعوامل أخرى ، كاستبدال فكرة المراقبة الداخلية للفرد على نفسه بفكرة تقوية الضغوط الخارجية ، ونعني فى هذه الحالة الكنيسة ورجال الدين • ولكن من جهة أخرى لا توجد ولن توجد مسلمات تلائم الاجابة على فروض قائمة على سيكولوجية العوامل التاريخية • هذه المسلمات ضاعت ، وقلما اهتمت ، حتى بين النادر منها الذى يروى ، بهذا الجانب منها الذى لم تكن قبل فرويد تملك الوسائل أو حب الاستطلاع للكشف عنه • والمؤرخ الذى يؤرخ مانسميه اليوم بعبارة غامضة تماما « العقليات » مضطر على هذا النحو أن يصدر حكمه استنادا الى نصوص مبثورة وغامضة ، أو أن يجد مقياسا لا للعلوم النفسية ، ولكن للسلوك نفسه ، لكي يستدل منه على الدوافع النفسية •

ويواجه المؤرخ فى الحالة الأولى الصعوبات المتصلة بمعنى الشواهد المصاهرة التى هي شواهد ذاتية واستثنائية فى الوقت نفسه • وعن المؤكد بما فى هذه العبارة من معنى أن جميع المسلمات التاريخية (فيما عدا تلك التى تكون آثار الحياة المادية بالإنسان) مسلمات ذاتية ، حتى تسجيل المواليد أو حساب الاستغلال كانا فى وقت من الاوقات مدونين على الورق بواسطة فرد ما • ولكن بصعوبات التسجيل تختلف اختلافا كبيرا بحسب الموضوع الملاحظ ، وطبيعة الملاحظة ، وطبيعة الملاحظ ، أى بحسب الحدث العادى والمتكرر الذى يمكن مقارنته بحدث سابق أو حدث خارق لفت النظر لأنه يتخلص تماما من العادات ، وبحسب الملاحظة المنهجية التى تخضع لقواعد أو لمبادئ معاصرة طارئة ، أو لعدد أو انطباع ما ، وأخيرا بحسب كون العلاقة التى تربط الملاحظ بالشيء الملاحظ تنتمى أو لا تنتمى لفئة المعرفة •

وفيما يتعلق بالمثل الذي ضربته فان الشواهد التاريخية التي تستطيع ان تدلنا على الدوافع النفسية للسلوك منذ بضعة قرون هي بطبيعة الحال شواهد أدبية ، وأنا أقول « أدبية » بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، بما في ذلك تضمنين بعض النصوص التي لم ترفعها الأجيال اللاحقة الى هذه المرتبة ، ونعني بعض الصحف الخاصة التي لم تنشر ، وبعض المخطوطات القديمة التي يمكن أن تلقى الضوء على الموضوع . ولكن هذه الشواهد نادرة بطبيعتها ، ولا يمكن استغلالها في مسلسلات زمنية منهجية ، ومقصورة على وسط اجتماعي ضيق جدا . ومن يريد أن يجاوز الخاصية المشكوك فيها لهذه الشواهد التاريخية يجب عليه أن يتجه الى تسجيلات أخرى من نوع قابل للقياس ، مثل الكتيبات الخاصة بأداب السلوك أو الدراسات المتخصصة في الأخلاق الدينية لكتب التوبة . ولكن النصوص التي من هذا القبيل يكتنفها الغموض الذي يكتنف الانتاج التشريعي للدول ، ذلك لأن هذه النصوص تحدد ما ينبغي أن يكون ، ولا نعرف لأي مدى سيكون هذا مقبولا أو نافذا أو مستوعبا لدى الناس . هل يعبر تكرار هذا التحديد خلال فترة تاريخية طويلة عن تدخل اجتماعي للسلوك المحددة ، أو على العكس يعبر عن التصديتات لهذا السلوك ؟ أما الفرض الثاني فهو أيضا محتمل أن لم يكن أكثر احتمالا من الفرض الأول : وفي هذه الحالة نجد أن النص القياسي أكثر آثارة للاهتمام بسبب « عرضه للدوافع » ولتضمنه ملاحظات أكثر منه بسبب ما يمنعه أو يأمر به ، وأخيرا فان هذا العرض يبقى شاهدا بصفة رئيسية على الأماكن النابع منها : الدولة أو الكنيسة .

وهذا هو السبب في أن مؤرخ « العقلية » الذي يتغنى الوصول الى مستويات متوسطة للسلوك يمكنه أن يكتفى بهذا الأدب التقليدي للشواهد التاريخية ، التي هي حتما شواهد ذاتية وغير تمثيلية وغامضة ، ويجب عليه أن يتحول نحو السلوك نفسه ، أي نحو الدلالات الموضوعية لهذا السلوك ، والفرض موضوع المناقشة هنا هو أننا المثالية الفيبيرية التي سيطرت على روح أوروبا في العصر الكلاسيكي ، وربما يكون في مقدورنا أن نختبر على عديد من هذه الدلالات عدد المواليد غير الشرعيين مثلا، أو السلوك قبل الزواج ، أو ممارسة منع الحمل . ونقص أو قلة عدد المواليد غير الشرعيين أو السلوك قبل الزواج في عالم يرتفع فيه سن الزواج تنبئ في الحقيقة عفة مقبولة طويلة الامد ، ولكن أيضا لكي يكون لهذه المقاييس مغزى ، ينبغي أن لا تكون هناك في ذلك العصر ممارسة منع الحمل التي نمت بدرجة كبيرة بين شعوب أوروبا ، فكيف نستطيع أن نعرف ذلك ؟ اننا نستطيع أن نحقق تلك المعرفة لا من خلال الشواهد الأدبية التي هي بطبيعتها نادرة جدا ، وانما بوجه مخصص من خلال قياس فترات الراحة بين الولادات ، أي الفترات التي تفصل بين ولادة طفل وولادة طفل آخر في الحياة الزوجية للزوجين . والتقنية الإحصائية التي تساعد على قياس تطور هذه الفترات في الحياة الزوجية معروفة تماما . وتتطلب هذه التقنية أن نجد العلاقة بين عدد المواليد وسن الأمهات ، عن طريق دراسة مجموعة من السيدات المتزوجات في سن يسمح لهن بانجاب الأطفال ، فإذا قلت درجة الخصوبة عند الزوجين بسرعة

شديدة بعد أنجاب الأطفال الأول ، ومع سماح من الأم بأن تنجب ، يجب تدخل ممارسة منع الحمل ، والا فان هذا سيؤدى الى توالى المواليد . هذا التوالى الذى يتوقفه أثناء فترة رضاعة الأطفال الحديثى الولادة ، والبطء البيولوجى للخصوبة ككلما تقدمت الأم فى السن .

وتبدو الحالات التى اختبرت بسيطة وواضحة . وتبرهن الاحصاءات فى غير غموض على أن سكان كندا فى القرن الثامن عشر مثلا كانوا يجهلون منع الحمل ، فى حين كان رجال الاقطاع فى فرنسا فى ذلك العصر نفسه يمارسون هذا المنع ، ولكن بين هذين البونين تظل النتائج غامضة ، وعلى وجه الدقة لأن المسافة بين الولادات بعضها والبعض الآخر فى حياة الزوجين تخضع لعوامل أخرى غير مجرد منع الحمل ، ومن المستحيل تحاشي هذا العنصر . أن اطالة فترات الراحة فى انجاب الأطفال عندما لا يكون ذلك أمرا شاقا يمكن أن يرجع سببها الى تعديل فى ممارسة الرضاعة والى النظام المتأخر للمولود الأخير ، ولهذا فان الوصول الى نتائج حاسمة يتسم بالصعوبة كما تشهد بذلك المناقشة الجارية حول هذه المسألة منذ عشر سنوات .

وإذا حاولت أن تحصن النتائج المنهجية النهائية يبدو لى أننا نواجه شكوكا لا يمكن التغلب عليها ، وذلك على ثلاثة مستويات :

الأول : على مستوى التصور (تشكل الأنا المثالية التى يعتقد أنها نوع من الضمير الأخلاقى الجماعى للتقوى السلوك الفردى) الذى هو غير قابل حقيقة للاثبات .

الثانى : مستوى المسلمات التاريخية الذاتية ، ونعنى الشواهد التاريخية التى هى نادرة ، وغير تمثيلية وغامضة .

الثالث : مستوى المقاييس الموضوعية التى هى أيضا غامضة . والافتراض المذكور محتمل أكثر من كونه صحيحا .

ومن ثم يصبح أمرا غير سديد أن نعتقد أنه يكفى أن ننتقل من التاريخ القائم على الرواية الى التاريخ الذى يتناول المشاكل بالدراسة (أو الى التاريخ التصورى) ، وذلك لكى ندخل تلقائيا فى المجال العلمى لما هو فى حاجة للاثبات . والتاريخ التصورى ربما كان أعلى منزلة من وجهة نظر المعرفة من التاريخ الروائى ، ذلك لأنه يحل محل معقولات الماضى باسم مستقبل عناصر التفسير المقررة بوضوح ، لأنه يكشف ويبين الوقائع التاريخية المقدر لها أن تقوم بدعم التفسير المقترح ، ولأن التاريخ يوسع كذلك لدرجة كبيرة مجاله الضيق ، وذلك عن طريق تقسيم هذا المجال وتحديدته ، ولعل ماكس فيبر قد أخطأ الطريق فى كتابه « أخلاق بروتستانتية » ، ولكن يالها من أجيال مستقبلية ، فان كشفا يأتى عن طريق التصور يلاحظ فى حقن البحوث التى يبداها التاريخ ، وفى الأثر الذى يتركه وراءه .

ولكن يبقى أن لا ننتقل هكذا الى تاريخ علمى :

أولا : لأنه توجد أسئلة وتصورات لا تنطوى على إجابات واضحة (غير مبهمة) .

ثانيا : لأنه توجد أسئلة من حيث المبدأ تنطوى على إجابات واضحة ومع ذلك لا يمكن البت فيها ، أما بسبب انعدام المسلمات وأما بسبب طبيعتها . وهذا يرجع للصفة المبهمة للمقاييس ، أو لحقيقة كون هذه المقاييس لا تنتمي عدلا لاجراءات التحليل الصارمة .

والواقع أن هذه الاجراءات ، كما رأينا - ويمكننا في هذا الصدد مضاعفة الأمثلة - تتواءم مع استعمال المقاييس الواضحة (أو التي أصبحت هكذا) والمعدة في متسلسلات زمنية ، وتجب على تساؤلات غير غامضة بوجه عام هيأتها العلوم الاجتماعية المعاصرة الأكثر تقلصا مثل علم الاحصاء السكانى أو علم الاقتصاد . وعلى هذا القياس فإن التاريخ أيضا قابل لأن تكون له نتائج مؤكدة . فعلى سبيل المثال. يمكننا أن نحصى المتغيرات الضخمة للسلوك الديموجرافى فى أوروبا الغربية منذ القرن السابع عشر . ويمكننا أن نؤكد أنه كان يوجد ارتفاع فى الأسعار فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، نستطيع أن نكتشف (كما جاء فى كتاب ب . فوجل الأخير أن. الانتاج بالنسبة للأعمال القائمة على استخدام الرقيق فى الولايات المتحدة قبل حرب الانفصال كان أعلى من الانتاج الخاص بالأعمال التي كان يقوم بها البيض فى الجزء الشمالى من الولايات المتحدة . ويمكن القول أيضا أن هذا النمط من التاريخ، الذى من خصائصه أنه يمكن أن يطبق على الماضى تساؤلات محددة كونها بصفة عامة. دراسات أخرى ، مريب جدا ، وفى الوقت نفسه محدود جدا . أنه يسمح بالوصول. الى نتائج مؤكدة ووصف حسن للظاهرة المحددة التي اختيرت كموضوع للبحث .

ولكن تأويل هذه النتائج لا يعطى الدرجة نفسها من التاكيد مثل تلك التي نحصل عليها من النتائج ، فإن التأويل فى الواقع هو تحليل الأوليات (الموضوعية والذاتية) التي بواسطتها يتجسد احتمال السلوك الجماعى ، هذا الذى كشفت عنه معالجة المسلمات . فى السلوك الفردى فى فترة معينة . وفى دراسة تغيير هذم الأوليات ، فالتأويل يشتمل اذن على تجاوز مستوى المسلمات الموصوفة لكى نقيم علاقة بينها وبين مستويات أخرى للحقيقة التاريخية . وهذا التأويل يتطلب بوجه عام. مسلمات اضافية تنتمى لحل آخر ، مسلمات ليست بالضرورة مهيأة ، ولا هى بالضرورة واضحة ، انها تحمل فى أغلب الأحيان الافتراضات غير المحققة فى الغالب. أو التي لا يمكن التحقق منها .

كذلك ليس هدف المشكلة المطروحة بواسطة التطور الحديث للتاريخ ، وبوجه خاص بواسطة استخدام اجراءات صارمة من البراهين ، معرفة هل التاريخ على هذا النحو يمكن أن يضبط علما ، مع مراعاة عدم تحديد موضوعه . أن الاجابة على هذا السؤال بدون نقاش هى بالنفى ، أن المشكلة هى أن نعرف الحدود التي فى نطاقها يمكن أن تكون هذه الاجراءات مفيدة للدراسة ليست أساسا دراسة علمية . وبمجرد. صيرورة هذه الحدود واضحة يجب أن لا نستنتج أن التاريخ يريد أن يعود لوظيفته القديمة ، وهى سرد المفارقات الحسنة ، وينبغى زيادة على ذلك أن نقبل أن نقل من

الطموح غير المعقول للتاريخ كله ، وذلك لكي نستفيد الى أقصى حد بالنسبة لعرفتنا بالماضي من الاكتشافات التي تقوم بها القطاعات ومناهج بعض العلوم الأخرى ، والافتراضات التصورية التي تتولد من هذه البلبلة المعاصرة الكبيرة التي نسميها علوم الانسان . والتمن الذي ندفعه لهذه العودة الى الأوضاع السابقة هو تفجر التاريخ الى عدد من أنماط التاريخ ، وتنازل المؤرخ عن أستاذيته لمادة اجتماعية ، ولكن ما تكسبه المعرفة ربما يستحق هذا التنازل ، فان التاريخ على الأرجح سوف يتذبذب دائما بين فن الرواية وذكاء التصور وصعوبة البراهين . ولكن اذا كانت هذه للبراهين أكثر تأكيدا ، وهذا التصور أكثر تحديدا ، فان المعرفة سوف تستفيد ، وفن زوايا التاريخ لن يخسر شيئا .

بقلم : فرانسوا فوريه

مدير مركز الأبحاث التاريخية بالمدرسة العملية للدراسات العليا ، بباريس . اخصائي في تاريخ فرنسا في القرن الثامن عشر . من مؤلفاته : الكتاب والمجتمع في فرنسا في القرن الثامن عشر : تاريخ الثورة الفرنسية (بالاشتراك مع د. ريفيسيت) .

ترجمة : الدكتور شحانه آدم محمد

مدير عام مركز تسجيل الآثار المصرية . له بحوث عديدة في مجال الآثار . قام بدور فعال في انقاذ آثار النوبة ؛ وقال ميدالية الاستحقاق من اليونسكو عام ١٩٦٨ بمناسبة انقاذ مبدئي أبي سمبل . يكتب القصة القصيرة والمسرحية .

...الزمان

والمصادفة

المقال في كلمات

يدور هذا المقال حول قضية تتلخص في السؤال التالي الذي شغل الفلاسفة قرونا طويلا : هل نحن في عالم تحكمه القوانين حكما تاما ، عالم كل ما فيه خاضع لقوانين طبيعية صارمة ، أم أن هناك دورا هاما تقوم به المصادفة في هذا الكون ؟

يستهل الكاتب مقاله بقوله ان القدماء كانوا يحرصون على اشاعة الحياة في الكون بالفلسفة بالحماسة التي نحرص بها على افراغه من كل حياة ، وأن الفكر الحديث منذ ديكارت أصبح كله حبيسا داخل تناقض أساسي لا يستطيع منه فككا . ان هناك عدة افتراضات تضرب بعجلورها في تاريخ الفكر العلمي ، منها أن نظام الطبيعة يمكن تصور انه ساكن سلبي لا قدرة له على المباداة ، وهو اعتقاد كان سائدا منذ القرن السابع عشر ، ومن هذه الافتراضات أيضا الافتراض القائل بالوهية علوية تهيمن عليه مما لا يدع للكون أية فاعلية باطنة ، مما يفسر المثل السائر « لا جديد تحت الشمس » . وتتضمن هذه العقيدة ان كل ظاهرة تخضع لقانون وقاعدة ، وأن الكون يسير وفق عملية صارمة . وقد أسدى هذا الموقف للفكر العلمي خدمات عظيمة في بادئ الأمر ، فلقد عزز اقتناع العلماء بأن هناك « قوانين » وراء الظواهر الطبيعية عليهم أن يكتشفوها . وهذا المذهب

فى التفسفر هو ما يطلق عليه اليوم « المذهب الآلى » الذى يقوم على أن الآله قد طبع العالم بسمات معينة لا تبدل لها منذ خلقه كان من نتائجها الطبيعية تأكيد المفاهيم الميكانيكية عن قوانين بقاء المادة والطاقة والثبات الزمانى والعلىة .

وحين نسلم بوجود عالم سلبى ليس فىه أى تجديد حقيقى فإن ذلك يفضى بنا الى مذهبين :

الأول : علم وجود سريان حقيقى للزمان .

الثانى : مفهوم الحتمية الذى يتضمن أن كل ظاهرة بما فى ذلك كل أفعال الانسان ترد الى علة فىزيائية مباشرة .

ولكن هل معنى ذلك أن كل حادث فى العالم يحدث بفعل قوانين « جامدة » ، وأن ليس هناك من حوادث تفلت من هذا ، حوادث يمكننا أن نطلق عليها « حوادث المصادفة » تنتج عن تدخل شىء جديد فى النظام المستقر ، كعملية اختراع يحدث عنها ظاهرة جديدة مختلفة تماما عن كل ما سبقها ، كما لم تنشأ بالضرورة عن سوابق لها . ولو أخذنا على سبيل المثال التفجرات الفجائية الطارئة عن الكروموسومات والجينات ، تلك التفجرات التى نسميها بالطفرات ، لوجدنا أنها تتضمن عنصرا من المصادفة . وكذلك حين يخضع التامض النووى لتعديل أيا كان فى بيشته ، نتيجة لاصطدام كمية كبيرة من الطاقة بالجزء الحساس من الجينة ، فهذا معناه أن الرسالة التى كان يحملها قد تعدلت أيضا .

ثمة قصور يكتنف التصو العلمى للطبيعة . هذه نقطة انعقد عليها الإجماع منذ زمن طويل ، حتى بين العلماء أنفسهم . فمن المؤكد أن العلم قد طرأ عليه تجديد عميق خلال القرن العشرين ، وقوضت الانقلابات التى عاناها العلم الطابع «الميكانيكى» البحت التى اتسمت به النظرية العلمية . ولا يقل عن ذلك صدقا أن العلم من حيث أنه يقدم لنا نسقا للأشياء الطبيعية لا يصل الى وضعها فى مكانها من الحياة أو الوعى . وإلى هذا ذهب « بول فاليرى » حين قال : أن القدماء كانوا يحرصون على إشاعة الحياة فى الكون بالفلسفة بمثل الحماسة التى تحرص بها على إفراغه من كل حياة . وبهذه الروح تحدث « أ . ن . هوايتهد » عن الانقسام العميق الذى وقع منذ ديكارت بين موقفين عقليين يتنافران تنافرا أساسيا ، ذلك أنهما يدفعان إلى الإيمان – فى آن واحد – بنظرية ميكانيكية عن الطبيعة ، وبقدرة على التحديد الذاتى ، أى بملكة خلافة تتميز بها الكائنات الحية . وخلص الى نتيجة تقول أن الفكر الحديث كله حبيس داخل تناقض أساسى لا يستطيع منه فكاكا (١) .

(١) أ . ن . هوايتهد ، «العلم والعالم الحديث» : كمبردج ، ١٩٣٢ ؛ ص ٩٤ ؛ و «الطبيعة والحياة ؛

كمبردج ؛ ١٩٣٤ ، ص ٥٦ .

لا يخطر على بالي أن أتصدى لهذه المشكلات كما ينبغي أن يكون التصدى في الحيز الذي تسمح به هذه المقالة القصيرة ، ولكنني أعرض فقط بعض الملاحظات - على ضوء تجربتي الخاصة كباحث - عن بعض الافتراضات السابقة للفكر العلمي ، وهي افتراضات نعلم أنها تكاد تبقى دائما لاشعورية . ويعتقد « اميل مايرسون » أن هناك دائما عددا من الأفكار السابقة تسيطر على البحث . وهذه وجهة نظر انتشرت اليوم انتشارا واسعا ، بل يعترف الكثيرون بأن ما سماه « جيرالد هولتون » بالموضوعات الرئيسية يؤدي دورا هاما في تطوير الفكر العلمي النظري .

ومن هذه الافتراضات التي تضرب بجذورها في تاريخ الفكر العلمي نجد ما يريد أن يكون نظام الطبيعة متصورا دائما على أنه ساكن سلبى ، دون أية قدرة على المبادرة . وقد لا يكون ثمة ما يدعو للتذكير بأن هذا هو الرأى الذى كان سائدا منذ القرن السابع عشر ، فى عهد جاليليو ونيوتن ، ومن الجائز جدا أنه يستمد أصله من اللاهوت . ذلك أنه بفضل التأثير القوى المحتاح للفكر اللاهوتى والاسكلاى انتهى الأمر ببعض المفاهيم العامة جدا ، وإن تكن غريبة عن المجال العلمى ، إلى الاندماج فى الأسس الميتافيزيقية للعلم الحديث فى أشد المراحل حسما من تطوره . وليس من شك فى أن من أهم الافتراضات الأساسية - بين هذه المفاهيم - الافتراض القائل بالوهية متعالية تقع « خارج العالم » الذى خلقته وتستمر فى الهيمنة عليه . وهذا التصور لا يدع للكون أية فاعلية باطنة ، فما من شئ جديد جده أساسية يمكن أن يحدث فى العالم بواسطة تفاعل القوى الطبيعية وحدها ، لأن كل ما هو موجود - خارج التجديبات التى هى ثمرة تدخل الإرادة الالهية - متضمن من حيث ماهيته منذ بدء العالم ، وهكذا « لا يقع شئ جديد تحت الشمس » .

وعلى هذا النحو أضاف اللاهوت مساندة عقائدية إلى الفكرة القائلة بأن كل ظاهرة تخضع لقانون وقاعدة ، وأن الكون يسير وفق عملية صارمة . ولا نستطيع أن ننكر أن هذا الموقف أسدى للفكر العلمى خدمات عظيمة فى بادئ الأمر ، فلقد عزز اقتناع العلماء بأن هناك « قوانين » وراء الظواهر الطبيعية عليهم أن يكتشفوها كما أفضى بهم إلى تصور نسق نظرى عام قادر على تفسير كل ما يجرى فى الطبيعة . وهذا المذهب فى التفسير هو ما يعرف اليوم باسم « المذهب الميكانيكى » (الآلى) ، وفكرة أن الإله قد طبع العالم بسمات معينة لا تبدل لها منذ خلقه كان من نتائجها الطبيعية تأكيد المفاهيم الميكانيكية عن قوانين بقاء المادة والطاقة ، والثبات الزمانى والعلى .

ولكن لعلنا نجانب الصواب إذا أردنا أن يفهم من ذلك أن تأثير عقيدة لاهوتية ما يمكن أن تكون سببا لهذا التيار من الأفكار ، ذلك أن الاعتقاد الدينى نفسه ، بكل أشكاله ، لم يستطع أن يتجنب تأثير التجربة السلفية للإنسان ، الصانع للأدوات والآلات . فهذه الضرورة التى تدفع الإنسان إلى أن « يصنع » بنفسه كل أدواته كانت بالنسبة للإنسان الصانع واقعة من وقائع التجربة بينة بنفسها ، حتى وإن لم يشعر بحاجة قط إلى التعبير عنها فى وضوح . فالأداة لا تصنع من تلقاء نفسها ، ولا توجد جاهزة فى الحالة الطبيعية ، يجب إذن أن يصنعها بعرق جبينه . وهكذا تفسر وجود

تصور وجد في حالة كمون في الوعي الانساني منذ الأطوار الأولى في تاريخ الانسان، تصور أن كل « خلق » يفترض خالفا ، وكل فعل يفترض فاعلا خارجيا ، وكل معلول له علة . والعالم نفسه لا يمكن أن يصنع نفسه دون تدخل خالق . وهذا ما يرد في انجيل يوحنا : « كل شيء به كان ، وبغيره لم يكن شيء مما كان » (١) .

واستطاعت التجربة العملية للانسان الصانع أن تستوعب أيضا ما لابد أنه ظهر لها كواقعة بينة أخرى ، أعنى أن الأدوات والأدوات لا تصنع من لا شيء ، لا تنشأ من العدم ، وإنما تصدر عن عناصر أخرى سابقة في الوجود . فإذا كان الأمر كذلك ، كان هذا هو الأصل الحقيقي لفكرة عامة أدت دورا على أكبر جانب من الأهمية في تطور المعارف العلمية والنظريات الفلسفية الغربية ، فكرة أن الثبات أشد أساسية من التغير ، أو أن التغير ليس الا مظهرا فحسب ، وأن ماهية الأشياء لا يمكن أن تتصور الا بوصفها ثابتة ، وفي هوية مع نفسها دائما . وفي المثل الاسكلائي القائل : من العدم لا يخرج شيء نجد التجسيد المسبق للقوانين العلمية الخاصة ببقاء الطاقة ، وفي هذا المثل الآخر : « العلة تعادل الملول » الذي يضح نوعا آخر من الثبات ، نجد توكيدا لا لبس فيه للقضية القائلة بأنه لا يمكن أن يقع في العالم أي تجديد حقيقي .

عبور الزمان

حين نضع وجود عالم سلبى لا حركة فيه بوصفه مسلمة يفضى ذلك بطبيعة الحال الى صياغة مذهبين يكون طابعهما موضع اتهام لا لبس فيه ، ولكنهما يؤثران تأثيرا شديدا على الفكر المعاصر :

الأول : وربما كان هو الأكثر تطرفا في دعواه - هو أنه لا وجود لسريان حقيقي للزمان . والنسق الزماني متماثل تماما ، وفكرة عدم قابلية الزمان للاعادة في سيره للامام ليست الا وهما من أوهام روحنا .

الثاني : وهو الأكثر ألفة - هو مفهوم الحتمية الذى يريد أن تكون كل ظاهرة بما في ذلك كل أفعال الانسان وحركاته قابلة للرد الى « علة » فزيائية مباشرة .

هذان الافتراضان يسهمان أكثر من أية نزعة ردية أو أية نظرية أخرى في استبعاد الحياة والفكر من التصور العلمى للطبيعة . فلنفحص هذين الافتراضين

في مجال التجربة الشخصية ثمة اختلاف واضح بين « الماضى » و « المستقبل » . وحوادث الماضى تتميز بأنها قابلة للمعرفة ، كما أنها تند عن كل ضرب من التأثير

(١) يورد آتاتول راجوبور ملاحظة ماثلة بمناسبة الحديث عن ثنائية الروح والمادة : من حيث أن الروح ينظر اليها عامة على أنها جوى متمايز في مقابل المادة . هذه الثنائية يمكن أن يكون أصلها - فى رأيه - مطلبيا موقعا فى القدم تفرسه اللغات الأوربية التى تريد أن يكون كل عمل يعبر عنه فمسل يلحق بهاعل يعبر عنه باسم موصوف .

أو المبادأة من جانبنا • ونحن نقول : « ما كان قد كان » ، أو ما حدث قد حدث فعلا ، أما الحوادث المقبلة فإنها تند عن كل معرفة دقيقة « مقدما » كما أنها على النقيض من الأحداث الماضى قابلة للتعديل ، فالمستقبل - فى مجال الخبرة الانسانية - هو « ما لم يحدث بعد » .

هذا التصور المألوف للزمان هو بالضبط ما يريد العلم أن يضعه موضع السؤال • فالفيزياء لا تعرف « الحاضر » أو « الماضى » أو « المستقبل » ، أو بعبارة أفضل تنظر النظرية العلمية الى هذه المناطق الثلاث للزمان كما تتبدى للوعى الفردى على أنها فى درجة واحدة من الواقع ، وفى وضع أنطولوجى (وجودى) واحد • فهى تبدو قطاعات ثلاثة من بعد زمانى مستمر واحد • والعلم اذا لم يلجأ الى انطباعات « ذاتية » لا يقدم لنا من تلقاء نفسه أية وسيلة لتمييز أحدها عن الآخرين • وبالتالي ، يجنح التفكير العلمى الى الفناء العامل الزمنى بوصفه عنصرا غريبا وفضوليا ، أيا كان الدور الكبير الذى يؤديه هذا العامل فى الحياة اليومية • وفضلا عن ذلك تذهب النظريات العلمية الأساسية الى حد الفناء كل تمييز بين الاتجاهين المتضادين من البعد الزمانى ، أى الاتجاه الى الامام أو الى الخلف : الجانب المستقبل ، والجانب التراجعى ، اذ يعد هذان الاتجاهان متعادلين تماما • فتتابع الحوادث - وفقا لهذه النظريات - قابل للرجوع تماما كما تسقط الصور المقلوبة من أحد الأفلام ، كما يمكن أن نرى فى أى حدث أنه قابل للاندراج فى التتابع المباشر ، أو فى التتابع المضاد • وبالتالي اذا كان من المحال التمييز بين الحالة الحاضرة أو الماضية أو المستقبلية من أى نسق فكذلك لا توجد أية قاعدة باطنة تسمح للعلم الأساسى بأن يقول ان هذه الظاهرة قد حدثت « قبل » تلك الظاهرة فى داخل ذلك النسق •

وربما كان من المستحسن أن نضيف أن فكرة « التطور » تحتفظ بمعنى ، حتى وأن يكن هذا المعنى محدودا • فمن المسلم به أن الفيزياء تهتم بتطور نظام العالم ، من المجرات الى النجوم الأكثر قربا ، ومن النظام الشمسى الى مظاهر الحياة على الأرض • بيد أنه يهتم بهذا النسق من جانب « شرط حدى » • وقلب هذا الشرط رأسا على عقب ، مما يؤدي الى تطور فى الاتجاه المضاد ، يظل أمرا قابلا للتصور تماما • والسبب فى ذلك أن أى « لا تحديد » لمجال التطبيق يهدف الى السماح بحل المعادلات النظرية فى موقف عملى معين ، ينظر اليه على أنه حيلة تملئها حالة من حالات الواقع ، ولا يسمح بالحكم المسبق على المضمون الطبعى للمعادلات النظرية فى المطلق • ومن الناحية التاريخية كان النجاح الهائل الذى أحرزته الميكانيكا النيوتونية التى تستند على مبدأ قابلية الزمان للانعكاس هو الذى سمح لهذه الفكرة عن التماثل التام للزمان أن تستقر فى النفوس الى درجة السيطرة على الفيزياء النظرية بأكملها • بل ان النسبية ونظرية الكم استمرت فى استخدام فكرة المنسق الزمانى دون اتجاه متميز • وهى الفكرة التى لا تقدم أى معيار موضوعى - خارج المعيار الذى يمكن أن تقدمه ذاتية الملاحظة - يسمح بالتمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل •

وأدت هذه الفكرة عن زمان سكونى (استاتيكي) الى وضع وجود كون مؤلف

من كتلة واحدة ، على حد تعبير « وليم جيمس » ، ومن البين أن هذه الفكرة فى تناقض عميق مع فكرة الزمانية التى تربط بينها وبين الحياة والكائنات الحية . فالنشاط النفسى يتألف من تعاقب لحالات الوعى ، فالفكرة تجر فى أذيالها فكرة أخرى ، بل ان فكرة هدف نريد بلوغه تقتضى واقعية سريان الزمان . والحياة كما تتبدى لنفسها عبارة عن بحث نشيط خلاق . ومع ذلك فان كثيرا من العلماء بل الفلاسفة أيضا الذين يؤيدون فكرة الكون المؤلف من وحدات مترابطة يرون أن التدخل الظاهر « لحادثة » لا يمكن أن يعزى الا الى البنية الخاصة التى عليها وعينا . وما يريدون قوله بهذا هو أن الوعى مصنوع على نحو لا يستطيع معه الا أن يدرك تتابعا للحظات حاضرة . أو بالأحرى تقاطعا فى المكان والزمان ، هى مناسبات للالتقاء مع أحداث حتمية سابقة فعلا ، فى نوع من البعد الخارج على الزمان فى داخل المركب « الزمان - المكان » (١) . ويشبه « ش. د. برود » الوعى ببطارية رجل البوليس الذى ينتزع من ظلمات الليل المنازل واحدا اثر الآخر ، مع أنها موجودة قبل تسليط الضوء عليها .

ومع ذلك فان السؤال الخاص بمعرفة هل نظريات الفزياء - من وجهة نظر المنطق البحت - تتضمن بالضرورة قابلية الزمان للرجوع وتماثله الكامل يستحق أن يوضع . ولكن ينبغي أن ندخل أولا فى تفاصيل تحليل أكثر دقة مما حاولنا رسم خطوطه المريضة حتى الآن . والنقطة التى تهمنى هى أن المعادلات الرياضية فى ميكانيكا نيوتن ، وكذلك المعادلات الرياضية فى كل النظريات الفيزيائية التى تنبع منها أو تستوحيها ، تسمح دائما باستبدال العامل (+ ز) الذى يمثل الزمان بالعامل (- ز) بالعلامة المضادة . وهذا معناه أن كل نظرية ممكنة وقابلة للتفسير على ضوء تلك النظريات ، وتوجد بالمثل نظرية ممكنة وقابلة للتفسير فيها عامل الزمن عكسيا . ومن المفهوم أن هناك عددا من الحالات حيث تسمح المعادلات النظرية باعطاء تقريب جيد بل تنبؤ دقيق جدا لتلك الظاهرة العكسية التى تؤكد التجربة وجودها . والمثل الكلاسيكى هو بقاء حركة الأجرام السماوية كما هى عند انعدام أى احتكاك ، كما هو وارد فى الميكانيكا النيوتونية . بيد أننا نستطيع أن نضرب عدة أمثلة أخرى أكثر حداثة فى مجال الفزياء الذرية . ولا يحق لنا أن ندهش من أن نجاح مثل هذه النظرية فى مجال التطبيق الخاص بها قد جدا بكثير من العقول الى اعتناق فكرة أن امكانية تغيير العلاقة بالنسبة لعامل معناها أن الزمان الواقعى لا يخضع لأى اتجاه متميز . ويصوغ أحد المدافعين المتحمسين عن هذه الدعوى وهو « هنرى ملبرج » نتيجته على النحو التالى : « . . من المستحسن وفق كل المعطيات العلمية المتاحة لنا اليوم أن نذهب الى أن الزمان لا يتأثر باتجاه خاص ، بأى سهم

(١) نجد هذا التصور فى أشكال شتى لا تقلت دائما من المصادرة على المطلوب أو من تحصيل الحاصل فى المصطلح الذى تصطنعه . ويبدو لى أن أشد المروض صرامة لهذا التصور هو ما قدمه أدولف جروتباوم فى كتابه « للشكلات الفلسفية للزمان والمكان » (فصل ٨ وفصل ٩ ؛ كوف ؛ نيويورك ، ١٩٦٣) .

يصوب في اتجاه محدد . والطريقة الوحيدة لتفسير أن كثيرا من القوانين الأساسية للطبيعة تحجب عنا وجود سهم يشير الى اتجاه سريان الزمان تفسيره معقولا هي أن نسلّم ببساطة بأن الطبيعة لا تملك ما تخفيه عنا ، فالزمان لا سهم له .

وهذه النتيجة لا تتمتع على كل حال - بما تنسم به الضرورة المنطقية من صرامة - اذ يبدو لي في المقام الأول أن ميلبرج يخطئ حين يتحدث عن « القوانين الأساسية للطبيعة » ، على حين كان ينبغي أن يتحدث عن « نظريات » - فنظريات الفيزياء كما صيغت منذ نيوتن حتى ظهور النسبية وميكانيكا الكم تعرض على نحو لا يحسب فيه حساب لفكرة سهم للزمان . بيد أن هذه النظريات لا تملك أية قدرة كانت لتؤكد حقيقة ما تصفه ، أو لخلق حين تؤكد بضرب من « العزم » كما أنها لا تستبعد بقدر واحد إمكان وجود زمان لا تماثلي . ولأن هذه النظريات تتوصل الى التكيف مع وقائع التجربة التي تفسرها دون اللجوء الى شيء آخر سوى نوع من تصور لزمان ناقص مبتور من جانب هام من جوانب التجربة الوجودية التي تعانينا فذلك لا يقتضي بالضرورة أن هذا الجانب لا يتجاوب مع أي واقع ، ولكنه يعني ببساطة أن العلم لم يحتفظ به لاستخدامه في النظريات التفسيرية التي يضعها .

وينبغي القول أنه فيما يسمى بالطبيعة الجامدة ، وكذلك في ظاهرية التجربة الواعية ، توجد مجموعة من العمليات الهامة التي تستعصى على التفسير في ضوء تصور الزمان التماثلي ، فهي عمليات « غير قابلة للرجوع » ، ويقدم لنا منها الواقع اليومي عشرات الأمثلة المألوفة : الخليط التلقائي من السوائل والغازات ، تبادل الحرارة بين الأجسام الباردة والأجسام الحارة اذا جعلناها في اتصال بعضها ببعض الآخر ، كل ظواهر الاحتراق . فنحن لا نشاهد هذه الظواهر وقد سارت في اتجاه عكسي أمام أعيننا ، فحين نسكب الشاي على اللبن فيختلط أحدهما بالآخر لا نرى انفصالها أبدا ، كما لا نرى مكعب الثلج الذي ذاب يتشكل مرة أخرى من تلقاء نفسه على هيئة قطعة من الثلج ، ومن المفهوم طبعاً أن هذه ليست الا مشاهدات للأشياء تقع تحت الحواس ، ولكن ما ينبغي أن نستيقظ هو أن الطبيعة تقدم لنا سلسلة لا محدودة من أمثلة التحولات التي « لا تقبل الرجوع » ، فهي « ذات اتجاه واحد » ، وطبيعتها تختلف تماما عن نمط التغيرات القابلة للرجوع التي تشير اليها النظريات الأساسية . وحين نستخلص منها السمات المشتركة فانها جميعا تؤدي الى القانون الثاني في الديناميكا الحرارية الذي يعبر - وفقا لمعادلة معروفة جيدا - عن وجود كمية لا يتم الاحتفاظ بها أو ما يسمى بالتصور الحراري (١) وعقدة المسألة هي أن كبل التعديلات التي من هذا النمط تنشأ في « مجموعات متوازية » ، أو بمعنى آخر في كل للعمليات غير القابلة للرجوع يتحقق قصور حراري متزايد (قصور حراري

(١) يلاحظ في هذه الحالة أننا بصدد قانون لا يصدر « نظرية » - ولا يتطلب مبدأ تناقص الطاقة مجهودا لا يتغير من التجريد والاحالة الى ظروف مثالية ابتداء من معطيات التجربة الفورية ، مثل ما تتطلبه النظريات الأساسية الأخرى .

مبتدع بالمعنى الحرفي) في الاتجاه المضاد على محور الزمان . فليس مصادفة
- بلا جدال - ما جعل اتجاه التزايد الإيجابي للقصور الحراري في داخل نسق
معين ، يتطابق في التجربة الانسانية مع السهم الذي يعطينا الشعور بسريراند
الزمان (١) .

والقانون للثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يبدو من وجهة نظر معينة هو
« القانون » الطبيعي الوحيد الموضوع حتى الآن الذي يؤكد الاقتناع الذي نستخلصه
من وعينا الخاص بحيث يوحي إلينا بأن العمليات الحادثة في الزمان تتخذ « اتجاهها
واحدا » (٢) . بل ذهب البعض إلى القول بأن هذا القانون لا عقل ، لا معقول من
وجهة نظر النظريات القائمة على قابلية الزمان للانعكاس ، بكل تأكيد ، لا وقفا
لشهادة الوعي . وهذا هو السبب الذي حدا بأكثر من عالم ، من أمثال ماكس بورن
وشروودنجر ، إلى استنزاف كنوز عقرياتهم لتفسير كيف يمكن أن تفسر لانعكاسية
واضحة على مستوى الكون الأكبر تفسيره عقليا على ضوء الحركات القابلة للانعكاس ،
وهي حركات من المفروض أن تحدث على مستوى الذرة .

وليس هذا مجال الدخول في تفاصيل هذه المناقشة ، بل يكفي القول أن
المسألة تتطلب الإجابة « لشرط حتمي » متعال على مضمون النظريات . والافتراض
يريد أن يمر الكون - على نحو ما - « بحالة أصلية » (يمكن من وجهة نظر النظريات
المراد تبريرها تصور أنها « حالة نهائية ») . وهكذا يفسر تدخل العمليات غير
القابلة للانعكاس تفسيراً إحصائياً بأنها ممثلة لتطور يتجه صوب حالة للكون تتسم
بطابع للمصادفة أكثر وضوحاً ، أو أن شئنا القول مثلاً لمزيد من الفوضى . وتقترن
الظواهر غير القابلة للانعكاس في هذا المنظور بنتائج نستطيع أن نلاحظها حين نخلط
أوراق اللعب ، فالحالة الأصلية هي التي تكون فيها الأوراق مرتبة على حسب القيمة
داخل كل لون : الآس ، والملك ، والبنيت ، والولد ، الخ . ثم تتبعها سلسلة من
الحالات لا تسير وفق أي نظام معين . وهذا معناه أن الحرص على التوفيق بين القانون
الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية مع النظريات التي تسلم بقابلية الزمان
للانعكاس يفرض على من يريد البرهنة على وجود « حالة حدية » تكون هي نفسها

(١) نستطيع أن نلتمس حججاً معقولة لتأييد الدعوى القائلة بأن الحياة ومهما إمكان الإلاحظة
يصبحان محالين داخل عالم متحفظ ؛ داخل نطاق محصور ؛ حيث تكون الظروف على نحو يزودنا بقصور
حراري متناقص .

(٢) تستطيع ظواهر أخرى أن تميز - عند الحاجة - هذه البيئة الأولى على اللاحات الزماني ،
فحركة الإنساعات العاصدة عن منبع صوب الخارج والفرش تمدد الكون مثالان على ذلك ؛ ولم تتضح
حتى الآن العلاقة التي يمكن أن توجد بين هذه « الأسهم للزمان » التي أعطتها لنا على التوالي الديناميكا
الحرارية ؛ ودراسة الظواهر الكهرومغناطيسية وعلم الكون (الكسولوجيا) ؛ بل مازالت من المسائل
الرئيسية الملقة التي تنتظر حلا لها في المجال العلمي .

خربا من المجزة (١) • والمعجزة - كما يعرضها « ادينجتون » ، تقع « في بداية » الزمان لا « عند نهايته » •

وفى مفارضة جميع هذه المحاولات « لرد » القانون الثانى للديناميكا الحرارية يتوه مايرسون بأن هذا القانون المزعوم « هو واقعة » ، بل هو أهم من جميع الوقائع التى يبينها العلم • ويكفى أن ينظر المرء الى الواقع دون فكرة مسبقة ليقنع بأن ما هو ثابت أقل كثيرا بالنسبة لما يتغير • وإذا كان هذا قانونا فانه قانون يجعل الواقع من حقوقه (٢) •

نرى هنا الاختلاف بين الفكرة المجردة والتجربة العينية بارزا كل البروز • وقد يكون مفيدا فى كثير من الأحيان لاحتياجات البحث العلمى أن نعتد الكون تجميعا لجزيئات المادة التى تتفاوت كثافتها ، وتتحرك على نحو قابل للانعكاس بصورة غير محددة فى متصل مكاني زماني • وهذه نظرة للروح لا تخلو من سحر ، حتى من وجهة النظر الجمالية ، حين يصفى صاحب النظرية على الزمان - كما يصفى على كل شئ - حدا أقصى من التماثل • ومع ذلك لن يكون ثمة ما نغيره فى النظرية العلمية • حين نريد أن نجعلها متفقة مع تصور زمان لا تماثل ، وهو تصور أشد ثراء بما لا حد له ، وأشد ملاءمة لمعطيات الوعى الفورية ، فليس ثمة ما يمنع حقا من القول بأن تغيير (+ ز) الى (- ز) حتى وإن كان ممكنا على مستوى الفزياء النظرية لا يتجاوب مع واقع الأشياء فى العالم من حيث هو كذلك •

الى أى حد تكون العلية صارمة ؟

إن صرامة العلية هى النتيجة الثانية التى تعد فى أغلب الأحيان نابعة من افتراض السلبية الشاملة للكون • ولقد وضعت الاسكلائية هذه الفكرة فى صيغ لا تنسى : العلة تعادل المعلول أو فى هذه الصيغة أيضا : « الحدث حاضر دائما بصورة مسبقة فى علله » • ومع ذلك كان « لابلاس » هو الذى دفع للحتمية الى نتيجتها المنطقية القصوى ، فهو الذى صاغ البيديهية الشهيرة القائلة بأن عقلا أعلى أوتى معرفة قوى الطبيعة جميعا وفى الوقت نفسه معرفة حالة ذرات الكون كلها فى لحظة معينة ، هذا العقل يقدر على التنبؤ بمستقبل النظام الكونى كله ، فى الوقت الذى يستطيع فيه تعقب ماضى هذا النظام كله •

فإذا كانت الحتمية قد أثارت شكوكا معينة على جانب من الخطورة منذ ظهور نظرية الكم فانها ما برحت تماوس جاذبيتها لعقول عديد كبير من العلماء بسبب

(١) ثمة نظريات أخرى تجعل الكون متراجعا الى الأبد بين « حالتين حديتين » متعارضتين وفى الاتجاه عكس • وهذه النظريات لا تعطى - فى رأى - إشارة كافية الى المعنى الذى يمكن أن تعطيه الى « اتجاه للزمان » ؛ كما يمكن أن تميد مرحلة يفترض أنها عكس الاتجاه الأولى للكون ؛ على أنها تؤلف عكسا لهذا الاتجاه • بصورة نمالة •

(٢) اميل مايرسون : « الهوية والواقع »

يمكن أن نصفه بأنه ميتافيزيقي . فلقد كانت الحتمية فى الواقع هى اقتناع الباحث حين يؤمن بالقدرة على اكتشاف القوانين العلمية التى تظل حقيقة فى « جميع » الملاحظات ، لا فى مجرد حدود احتمالية إحصائية . وقد أعرب « أينشتاين » عن إيمان عديد من العلماء حين قال انه لا يستطيع الاعتقاد بأن « الله يلعب النرد مع العالم » .

ومع ذلك كان لابد لأينشتاين أن يعترف بأنه لا الحتمية المطلقة ولا نقيضها . فكرتان واضحتان . بل نستطيع أن نمضى الى القول بأن إحدى المشكلات الفلسفية الرئيسية هى صياغة هذه الفكرة العامة فى قالب يقبل التأكيد أو التنفيذ بالاستدلال أو التجربة . ومن الصيغ المبتهلة لمبدأ الحتمية هذه الصيغة التى تقول : « اذا كانت حالة « أ » من نسق مغلق - أى بمنأى عن أى تدخل خارجى - متبوعة بالحالة « ب » من النسق نفسه فانه يلزم عن ذلك أن تتبع الحالة « أ » بالحالة « ب » دائما » . وقد تعتقد أن مثل هذه الصيغة تحدد عليا صارمة بصورة تجعل من كل مثل مضاد . يقع تحت المشاهدة اضعافا شكليا لها . ولكنها ليست من ذلك فى شيء ، ذلك لأنه هذه الصيغة تنطوى على حلقة مفرغة ، فالواقع أنه من المحال أن أى نسق يمكن أن يكون بمنأى عن كل تدخل لمعامل خارجى دون الافتراض ، بداية ، أن التعريف الذى نعطيه للنسق المغلق صحيح ، كما لا نستطيع البرهنة أيضا على أن التكرار الثانى الظاهرى لترباط حالة « أ » من النسق بحالة « ب » هو تكرار أمين تماما ، دون أن نؤكد مرة أخرى حقيقة تعريف النسق المغلق .

ونستطيع أن نوضح هذه المفارقة بالاستعانة بمثل ضربه فيليب فرانك : قضيبان من الحديد موضوعان جنبا الى جنب على منضدة دون أن يتماسا ، ويصيان دون حراك . نستنتج من هذا أن الحالة « أ » تتبعها هنا حالة مماثلة ، ما لم يحدث شيء . وفى تجربة أخرى يدور القضيبان حول نفسيهما ويقتربان حتى يتلامسا . ألا تضاد هذه الظاهرة الجذينة مبدأ العلية للصارمة ؟ كلا ، مطلقا . هذا ما يجيب به الفزيائي ، لأننا نفترض فى التجربة الثانية أن القضيبين « لم يعودا » فى الحالة الأصلية التى كانا عليها فى التجربة الأولى . فلقد أضيفت اليهما خاصية غير مرئية نسميها المغناطيسية . ومع ذلك فان تاريخ هذه الخاصية يثبتنا بأننا لم نستحضرها - منذ عهد « وليم جيلبرت » البعيد ، حتى يومنا هذا - الا لاتخاذ فكرة الحتمية فى حالات يبدو أنها تخالفها . واستشهدنا بفرانك حين يقول : « ان مهمة الفزياء النظرية هى اعطاء الأجسام خواص وهمية مبررها الرئيس هو أن تتيح لنا تعزيز صحة قانون العلية » . وهذا ليس معناه بكل تأكيد أن العلم لا يصل الى نتائج باهرة جدا فى تطوير هذا المخطط النظرى . ولكن ليس هذا مقصدي ، وإنما مقصدي هو أن أبين أن فكرة الحتمية أدت دور النبوة التى تتحقق .

وهناك صيغة أخرى برزت فى كثير من الأحيان تقول : « ان كل ما يجرى فى العالم يخضع لقوانين » . فمن السبيل أيضا - على المستوى المنطقى - تؤكد أو تفنيد هذه القضية ، ومن أراد ذلك يكون كمن يريد اصطلاحات تاريخية الحركة بشبكة -

فلنفترض لحظة أننا بازاء مثل مضاد ، أعنى ظاهرة لا يستطيع أى قانون من قوانيننا الفيزيائية تفسيرها . نستطيع أن نقول دائما إن هذا الاستثناء ليس الا ظاهريا فحسب وأنه راجع إلى أن القوانين الفيزيائية المناظرة له لم تظهر بعد ، أو أننا نفتقر الى المعطيات التى تسمح لنا بتطبيق القوانين بدقة كافية . وهنا نجد أنفسنا محبوسين داخل الحلقة المفرغة نفسها ، أى فى موقف تعزز فيه الحادثة التى تستعصى ظاهريا على الرد الى القوانين المعروفة ، وكذلك الحقيقة المفترضة التى يتمتع بها مبدأ العلية ، تعزز هذه وتلك اقتناع العالم بأن من واجبه البحث عن قوانين جديدة أو أشد دقة ، أو عن معطيات أكثر تهذيبا . وهكذا نهيب بالمجهول « لانقاذ » المبدأ .

وربما قيل ان ما سبق يخط من دور المنهج العلمى وقيمه ، وأن الفكرة القائلة بأن « كل ما يحدث فى الكون يخضع لقوانين » قد وضحت براهينها منذ نيوتن بفضل جميع النتائج الملموسة التى أتاحت الميكانيكا النيوتونية الحصول عليها . وهنا نستحضر الدقة الفائقة التى أمكن التوصل اليها فى التنبؤ بحركة النجوم والكواكب ، أو انتصارات علم الصواريخ التى سمحت بوضع كبسولة مأهولة على منطقة صغيرة من السطح القمرى . وفى مضاد هذه الحجج يمكن أن ننوه - مع هذا كله - بوجود مجالين يندان حتى الآن عن أبحاث الميكانيكا النيوتونية ، ويبدو أنهما سيندان طويلا - وربما دائما ، ومن حيث المبدأ - على كل دقة رقمية فى التنبؤ .

سأبادر أولا بالحديث عن الظواهر التى تحدث على مستوى الجزيء العنصرى للذرة . فالعلم لم يتوصل الى وسيلة لعزل ذرة من الراديوم على نحو يسمح بالتنبؤ عن سلوكها فى المستقبل ، أو باللحظة التى يكف فيها هذا الجزيء عن ممارسة نشاطه الإشعاعى . وهذه الملاحظة تنطبق على كل نوع من الأحداث تنبئ خلاله كمية من الطاقة أو يمتص هذه الكمية بواسطة جزيئات الذرة . فإذا كان من الواجب اعتبار مبدأ اللاتعيين الذى وضعه هايزنبرج 'مبدأ' مكتسبا - ولا شئ يسمح بالمجازفة على الرهان بأنه ستحل مكانه يوما صيغة مشتقة من مبدأ الحتمية - فإن كل امكانية للتنبؤ على درجة معينة من الدقة بما يحدث على مستوى الذرة مستبعدة مقلما . ذلك أن مبدأ اللاتعيين يؤدى بنا الى هذه نتيجة هي أن كل قوانين الفيزياء فى جوهرها « قوانين احصائية » تتناسب درجتها من الدقة مع عدد الجزيئات التى تشملها العينية والتى يتناولها حساب المتوسطات . وفى هذه الحالة يرجع نجاح الميكانيكا النيوتونية نفسه الى أن مشاهدات الفلكيين كانت تنصب على موضوعات من العالم الأكبر ناتجة عن تفاعل بلايين البلايين من الجزيئات العنصرية . والقوانين الاحصائية قابلة لدرجة عالية جدا من الدقة عندما تنصب على أعداد تخضع لهذا النظام من الضخامة ، دون حاجة الى افتراض أن سلوك الجزيء العنصرى يمكن التنبؤ به بدرجة معينة من اليقين (١) .

(١) ثمة مسألة يمكن أن تعين القارئ على فهمها . النقطة : فإن حسابات خبراء التأمين تسمح بتحديد الأمل فى عمر متوسط للسكان داخل شريحة معينة من السن ، بدرجة كبيرة من الدقة . ومع ذلك فإن المدة الحقيقية للحياة بالنسبة لرد ما ينتمى الى هذه الجماعة كند من كل تنبؤ .

والمجال الثاني الذى يظل فيه التنبؤ الدقيق محالا هو مجال المظاهر التى يتدخل فيها نشاط الكائنات الحية . فكيف يمكن التنبؤ تفصيلا بأفعال فرد معين وخر كاته ، أو حتى سلوك كائن ذى خلية واحدة ؟ ذلك أن كل كائن حي يؤلف وحدة منفصلة متميزة فى التفاصيل ، بالنسبة لجميع الأفراد الخارجين من نوع واحد . ومن ثم كان محالا تخيل القوانين البيولوجية الخاصة التى يمكن تطبيقها فى يقين ودقة كاملين على كل حالة خاصة . ولا تستطيع قوانين الفيزياء والكيمياء أن تقدم لنا معونة قيمة فى هذا المجال . فإذا أردنا تطبيقها سعيًا وراء التنبؤ ، كما نطبقها على المادة الجامدة ، فلا بد أن ندخل فى حسابنا مجموعة ضخمة من المعطيات العددية المتعلقة بالحالة الباطنة للجهاز العضوى فى الفرد الحي ، فإذا أقدمنا على دراستها كنا مرغمين على استئصال هذا الجهاز العضوى عضواً فعضواً ، على سلبه الحياة التى نشهد دراستها .

ونستطيع أن نبهج من بعض الوجوه ، وأن نحزن من بعضها الآخر ، حين نرى أن العمل الريادى الذى أنجزه فى فجر العصر الحديث علماء من أمثال جاليليو أو نيوتن قد اقتصر على مستوى الأجرام السماوية ، وعلى المادة الجامدة ، وعلى أشياء العالم الأكبر . ذلك أنه على مستوى آخر ، وفى سلم آخر ، سواء قصصنا بذلك للذرات أو الجزيئات من ناحية ، أو الكائنات الحية من ناحية أخرى ، تزايد الشكوك التى تكتنف التنبؤات فى تلك المجالات ، على حين يتناقض التصديق الذى يمكن أن نلقى به مبدأ الحتمية الصارم . أو على حد تعبير « أ . ج . إير » « أن دعوى الحتمية قد عاشت فى شطر كبير منها على الضمان الذى فتحت له الميكانيكا الكلاسيكية » .

وكذلك أستطيع أن أقول من جانبى أن الحتمية ليست قضية نستطيع أن نبرهن على صدقها أو كذبها . والأحرى أن نقول كما قال « شليك » أننا بصدد « مسألة » ، أو دعوة لمواصلة البحث عن الأسباب . وليس فيما تقدم ما يناقض فكرة وجود نظام ، وانتظام فى عالم الظواهر ، أو أنها قابلة للتفسير على أساس « ميكانيزمات » فى متناول للعقل . ولكن ليس معنى هذا أن كل حادث فى العالم يتحدد مقدما تحديدا صارما ، أو أنه يحدث بفعل « قوانين » جامدة . ومن هذه الزاوية ليست العلية قوة محتجة تمارس سلطاتها على الطبيعة ، بل هى بالأحرى مطلب يفرضه العقل ، ومبدأ خصب للبحث بالنسبة لاحتياجات الفهم النظرى .

وما أود تفنيده هو الفكرة القائلة بأننا نستطيع الحديث عن « العلل » بوصفها أشياء جوهرية ، وأسماء تشمل وجودا موضوعيا ، وأننا نستطيع أن نميز خصائص واقعية – وأن تكن فى كثير من الأحيان مستعصية جزئيا على المعرفة – لجواهر واقعية . وبدلا من القول بأن لكل ظاهرة علة أو أكثر ، أو العكس ، يحسن بنا أن نقول أنها قابلة للتنبؤ أو غير قابلة ، بل الأفضل من ذلك أن نقول أنها قابلة لدرجة معينة من الدقة فى التنبؤ . وإذا أردنا أن نعمن النظر اليس من الواضح أنه فى كل مراحل المعرفة – سواء عدنا إلى الماضى البعيد للانسانية أو تطلعنا إلى المستقبل – وجدت دائما وما زالت موجودة دائما حوادث تفلت من التنبؤ ؟ أليست هى مانصفا بأنها « حوادث المصادفة » ؟ فنحن نلجأ إلى المصادفة حين يبدو لنا جلجا أن

تفسيرا كاملا لواقع معين يظل محالا دائما . فاذا تعلق الأمر بتصور مجرد ، كان نكون بازاء مثلث أو قطع ناقص ، فان الوصف هو الذى يؤلف الموضوع، ونستطيع أن نستنفذ خصائصه ، ولكن اذا تعلق الأمر بظواهر أو بأشياء تنتمى الى عالم الواقع وصادرة عن التجربة الحسية فمن منا لا يرى أن الوصف لا يستنفذ أبدا واقع هذه التجربة ؟ ثمة شيء يبقى دائما لبقال . وبسبب هذا لن نستطيع أبدا أن نتنبأ بما سيحدث فى المستقبل بشيء من اليقين ، ولا بد أن تفسح تنبؤاتنا دائما مجالا للاحتمالات .

يتقدم ديفيد بوهم (١) بفكرة ماثلة حين يتحدث عن « اللامتناهى الكيفى للطبيعة » ، وهو يعنى بهذا أن الطبيعة « تستطيع أن تحتفظ كاحتياطي بتنوع لامتناه من مختلف الأشياء » ، أى تستطيع أن تمتلك ثراء وتعقيدا لاسبيل الى استنفادهما . وهذه النظرة العقلية تؤكدها لديه كشوف الفيزياء الحديثة التى تكتشف الطبيعة مستوى بعد آخر حتى تبلغ أعماقا غير متوقعة دون أن نستطيع القول بيقين ان هذا الكشف يمكن أن يصل الى الجوهر . ويعتقد أيضا أن التفسير العلمى الذى يصلح فى مستوى معين من الواقع يمكن أن لا ينطبق انطباقا دقيقا على الظواهر التى نكتشفها فى مستوى أعمق . وتبدو اليوم فكرة « الشيء » على أنها تجريد صرف ، ومن نتائجها - فى مجال الفكر - تقسيم ما ينبغي تصوره على أنه شيء موحد بالنسبة لبقية الناس جميعا . ويقول : « ان كل ما يوجد فى الطبيعة يحمل اسهامه الى مجموع ما يؤلف الكون . وبالعكس هذا معناه بجلاء أنه مامن شيء معطى يمكن أن يكون له استقلال ذاتى كامل فى طريقة وجوده ، مادامت صفاته الأساسية تتوقف بالضرورة على علاقاته بسائر الأشياء الأخرى » .

الحلق

سواء تحدثنا عن الحلق أو عن الحلق التلقائى ، الحلق الذاتى ، فاننا نشير دائما الى الزمان ، الى عملية تجرى فى الزمان ، وهذه العملية يمكن أن تفهم بمعنيين مختلفين على الأقل .

وبالمعنى الأول من هذين المعنيين نكون بصدد امكان الحلق « من العدم » ، وهى فكرة أثارت دائما رد فعل وجدانيا عنيفا ، لأنها تقوض الشعور بالأمان عند الانسان من أساسه ، فكأننا نفترض أن الأشياء المادية يمكن أن تنبثق فجأة من العدم أو أن تعود اليه . أما أن نذهب الى حد الادعاء بأن فكرة الحلق من العدم غير قابلة للتصور، كما فعل بعض الفلاسفة والعلماء ، فهذا معناه أننا نمضى بعيدا الى حد ما . ويرى بعض الفلاسفة ، من أمثال ماخ ، أن المبدأ « النشئوى » القائل بأنه « لا شيء يخرج

(١) د. بوهم : « العملية والمصادفة فى الفيزياء الحديثة » ؛ روتلج وكيجان بول : ١٩٥٧ .

كان يبدو أن بوهم يريد فى كثير من الأحيان ارساء قواعد حتمية علمية جذية فليس ذلك مناقضا لوجهة النظر الفلسفية الأعم المروضة فى كتابه .

من العدم قول خال من المعنى • ومضى بوندى وجولد وهويل الى أبعد من ذلك حين اقترحوا نظرية علمية عن « الخلق المتصل » (١) • ولكن ما الافتراض المطلوب الذي يكفي لوضعه عند قاعدة هذه النظرية ؟ يكفي مجرد القول بأنه مع نمو الكون المتوسع تتخلق مادة على نحو متصل لضمان « توازن ثابت » للنسق ، أو شرط الثبات الزماني ومن المؤكد أن هذه النظرية تثير بعض الصعوبات التي لم تحل كلها بعد ، وخاصة في مواجهة النظرية المنافسة عن « انفجار أصلي » يقوم على افتراض بداية للعالم • ولكن يبقى أننا نستطيع أن نضيف اسهاما جديدا الى العلم الحديث حين نقف موقف المعارضة من المبدأ النشوي • وتبدو نظرية هويل في خطوطها العريضة أكثر عقلانية من الافتراض المضاد الذي يسلم - دون أن تكون لديه القدرة على التفسير - شرطا حديا يكون فيه « الزمان صفرا » •

وإذا لم يكن بد من التخلي تماما عن مبدأ بقاء المادة أو الطاقة فإننا نتخطى بذلك أسوأ الصعوبات في الفكر العلمي • وفكرة المتصلات أو الثوابت الزمانية مستقرة في أعماق هذا الفكر منذ ديموقريطس، ولا محل لاستبعادها في استخفاف • ولكن من المسوح به أن نلاحظ عابرين أنه إذا أمكن لنظرية مستوحاة من افتراض الخلق الذاتي للكون أن تقف على قدميها فإن فكرة الأساس لا تنطوي على غموض أكثر - وربما أقل - من الغموض الذي ينطوي عليه الافتراض التقليدي الموروث من الفكر اللاعوتي ، الذي أخذ العلم لحسابه الخاص ، والذي يرى أن كل ما هو موجود نشأ خلق مرة واحدة وإلى الأبد بدفعة واحدة •

ومع ذلك فأنني أربط بمعنى ثان لكلمة « خلق » في المناقشة التالية : فأننا أريد أن أتحدث عن تدخل شيء جديد في النظام المستقر • وهنا لا يتناول البحث المبدأ النشوي ، ولا أي قانون من قوانين بقاء الطاقة في المفزياء ، وإنما يتناول الشعار الاسكلائي القائل بأن « العلة تعادل الملول »

سنتحدث عن « عملية اختراع » حيث يحدث شيء يولد ظاهرة جديدة • ولا محل هنا لاستدعاء مبدأ ضرورة عليا ، مادامنا لا نستطيع أن نعتبر ظاهرة ما جديدة جيدة حقيقية ان لم تكن مختلفة تمام الاختلاف عن كل ما سبقها ، كما أنها لم تنشأ بالضرورة عن سوابقها في آن واحد • وإمكانية وجود مثل هذه الظاهرة لا يمكن أن تعرض - كما برهنت على ذلك فيما سلف - إلا إذا حدث في الزمان شيء حقا ، والا إذا كان مذهب الحتمية المطلقة بلا أساس •

فلنراجع قليلا « المستويات » المختلفة للنظام الطبيعي • ونحن نعرض هاهنا تصنيفا مريحا معترفا به على وجه العموم :

رقم ٦ : الطوائف الاجتماعية ،

(١) أن نتحدث عن « خلق » لا عن « اعلام » معناه أن نسل في حسابنا - ، سواء أردنا ذلك أو لم

نرد - مبدأ زامانيا هو زمان المدة التي يعيشها الوعي •

رقم ٥ : الكائنات الحية المتعددة الخلايا ،

رقم ٤ : الخلايا ،

رقم ٣ : الجزيئات ،

رقم ٢ : الذرات ،

رقم ١ : الدقائق « الأولية » .

كل ما أريد أن أقوله هنا هو أن العلم لا يقدم لنا أى مبدأ أو قانون يسمح بالتنبؤ عن يقين ، إلا أن يظهر مستوى من الأجهزة الحية أعلى من تلك المستويات ، ولكن رقم ٧ فى المستقبل . ربما قيل إن هذا من الخيال العلمى . وسنكون بهذا بعيدين عن المصرامة التى ننتظرها بحق من التفكير الاستنباطى حيث تترايط النتائج بالضرورة من درجة الى أخرى ، وفى كل المستويات من ١ الى ٦ ، فأتى كائن يتمتع بالعقل ولا يعلم بوجود الجزيئات - على سبيل المثال - لا يمكن أن يتنبأ فى يقين بتركيب الخلايا ، وإذا عرف وجود هذه الخلايا فلن يستطيع التنبؤ بتكوين الخصائص المميزة للكائنات الحية ذات الخلايا المتعددة المشتقة منها ، كما لا يستطيع أن يتنبأ بخصائصها . وكذلك ابتداء من الكائنات العضوية المشار إليها لن يتمكن من استنباط السمات المميزة للطوائف الاجتماعية التى تتكون فى المستوى الأعلى . وهكذا بقدر مانستطيع القول بأن المستويات المدرجة آنفا تناظر فى الواقع نظاما من التتابع فى الزمان بقدر ما يبدو من المحتمل أن كثيرا من العتبات - إن لم تكن كلها التى تميز الانتقال من مستوى الى آخر تناظر باسميته « عملية اختراعية » .

المصادفة

إذا تأملنا بمزيد من التفصيل ما يجرى أثناء تلك الانتقالات من مستوى الى آخر فلن يفوتنا أن نلاحظ أهمية المصادفة ، المصادفة « الخالصة » ، وهذا ما نميل الى القول به ، أعنى المصادفة بوصفها تقيضا للقدرة على التنبؤ . ومع ذلك فليس هذا هو الشيء الوحيد الذى يتدخل ، فكلما ارتفعنا فى درجة التعقد من كل مستوى أبرزت العملية الاختراعية مراحل من الانتقال والتوسع .

فلنأخذ على سبيل المثال التصور الحالى للتطور فى تركيبه الكيميائى : إنه يتضمن عنصرا من المصادفة ، وحدثا ، وتحولا ، يمكن أن يحدث عندما تصطدم كمية كبيرة من الطاقة صادرة عن منبع اشعاعى نشيط بالجزء الحساس من الجينة (الخلية التى تحمل الصفات الوراثية) . فإذا خضع الحامض النووى - نتيجة لهذا الاصطدام - لتعديل أيا كان فى بنيته ، فهذا معناه أن « الرسالة » التى كان يحملها قد تعدلت أيضا . فالانتقاء والتوسع يتدخلان إذن خلال مجموعتين مترابطتين من التعديلات : فى زمان أول يتم الشعور بدرجة توافق الرسالة الجديدة مع التكوين الكيميائى للخلية ، فإذا كانت هذه القدرة على التوافق كافية فهذا معناه أن خلية أصابها تعديل طفيف ، ولكنه قابل للحياة والاستمرار ، قد نتج عن عملية انتقاء باطنى وتوسع ، وبعبارة أخرى هذا معناه أن الخلية قد عدلت استراتيجيتها الحيوية .

تعدىلا طفيفا ، وهذه « الاستراتيجية » هي التي ستوضع في زمان ثان موضع الاختيار أثناء الصراع الناشب بين الخلية المعدلة وبين الخلايا التي بقيت كما هي ازاء مجموعة من العناصر الغذائية يفترض ثباتها . فاذا لم تختف الخلية المعدلة سريعا في هذا الصراع ، أى اذا اجتازت اختبار الانتقاء الدارويني (انتقاء بواسطة الوسط المحيط) ، فانها تصبح الخلية الأم لعملية جديدة من التوسع ، أعنى عملية انتاج مضاعف لنموذج عرضي ، يؤدى الى خلق منطقة بأكملها أهلة بالسكان من الخلايا المعدلة .

وبإيجاز : نتائج المصادفة هي التي تفتح للكائن العضوى اختيارات متعددة في منظور المستقبل . وعملية الانتقاء والتوسع هي التي تتيح للكائن العضوى أن يستغل إنفاياته الخاصة المناسبة التي تعرضها عليه المصادفة « البحتة » ، وأن يخلق تلك النتيجة التي تدهشنا بثراتها وتنوعها (١) .

ومن القضايا البينة أن نكرر أن الطبيعة تحقق أكثر من اختراع كلما ارتقينا سلم التطور ، وخاصة أننا عند مستوى محدد نستطيع أن نقول أن الكائنات العضوية تتمتع بالوعى والتفكير . وفي كتاب صدر حديثا ، شرح أ. ر. بيكوك هذا الموضوع في كثير من الوضوح ، فيقول : « من أى نوع من « المادة » نستطيع أن نقول أن الكون مكون ، اذا كان في خلال تطوره قد استطاع أن ينظم نفسه بحيث ينتج منا انسانيا ، عقلا خلقا كعقل نيوتن ، أو بيهوفن ، أو شكسبير ، أو شخصية كبودا ، أو مسيح الناصرية ؟ » ويضيف قائلا : « أن تطور الانسان يحمل الينا البرهان على أن المادة قابلة لظهور خصائص نسميها عادة ، عند هذا المستوى الانساني من المادة العضوية ، عقلية أو شخصية أو روحية » .

وهذا يقضى بنا الى نقطة بدايتنا : هل نستطيع استخلاص الحياة والوعى من التصور العلمى للطبيعة ؟ يعتقد العلم والأخلاق ، بهذا الصدد ، وجهتى نظري متعارضتين متعارضتا جذريا ، فالعلم يحنح صوب الحتمية ، والأخلاق نحو حرية الاختيار . وهذا الاختلاف في الثبرة عنصر هام في المناقشة التي تشغلنا . ومع ذلك اذا أردنا أن نثبت - كما فعلت - أن الحتمية لا تملك سوى أساس ضعيف في التجربة فإن هذا لا يلزم عنه من جانبى اتخاذ أى موقف فيما يتعلق بالمسائل التي تمس حرية الاختيار . ذلك أن « المصادفة » هي التي تعارض « الضرورة » التي يستحضرها في نفوسنا تصور الحتمية . على حين أن « حرية الاختيار » ، (أو الاستقلال الذاتى للارادة) تنسب الى مجال للقول مختلف تمام الاختلاف (٢)

(١) اذا كانت المصادفة تؤدى دورا جوهريا فإن كثيرا من المصادفة يؤدى « فالعمليات الجيوية تتطلب بالتأكيد توازنا أمثل بين المصادفة والضرورة : بين النظام والوضى . وقد شرح هذا الموضوع بزيادة من التفصيل في كتابي « كون مخير »

(٢) أريد أن ألفت هنا عينا سماه س. س. بيرس ووليم كيتيل « المصادفة المخلقة » ؛ التي هي سلب الحتمية نفسها . ولكننا نستطيع أن نتحدث عن المصادفة بمعنى مختلف ، أى فيناسبية حادث لا نستطيع أن نحدد أسبابه داخل سياق معين ، ولكننا نستطيع أن نجد أسبابه داخل سياق آخر ؛ وأكثر ملائمة .

فلنقص قليلا - دون أن نغادر مجال القول الطبيعي - ما يحدث حين نقول ان
 كانا حيا أقدم على اختيار . الأم يفرض هذا الاختيار ، وأينا أن الحتمية مسيطرة
 شديدة العمومية بحيث لا نستطيع أن نبرهن على صدقها أو كذبها باللجوء الى تجربة
 العالم الواقعي . وهذا لا يمنع من الاستمرار في معاملتها بوصفها قضية - (قضية
 ميتافيزيقية ، ومن ثم تند عن كل تحقق تجريبي) - ليست أقل صدورا عن المنطق ،
 ولهذا السبب ينبغي أن تؤخذ على أنها صادقة حتى يثبت العكس . ومنطقنا العادي -
 الذي لا يسمح الا بهاتين القيمتين - يستبعد امكان افتراض ثالث . ومن هذا
 نستطيع أن نستنتج - على ما يبدو من وجهة نظر منطقية بحتة - أن أفعال الاختيار
 ينبغي أن تعد «أ» محددة تحديدا تاما ، أو «ب» اتفاقية بحتة ، وهاتان القضيتان
 تستبعد احدهما الأخرى .

فاذا ما وضعت أمام هذا الاختيار ألفت أن ميل الشخص يدفعني الى اختيار
 المصادفة . اذ تبدو لي فكرة المصادفة ضمنية احتقار لامبرر له من جانب العلماء
 والفلاسفة . والحق أنها تستبعد فكرة عالم تحكمه القوانين حكما تاما ، ولكن لماذا
 لا يكون الأمر كذلك بعد كل هذا ؟ اننا نضيق مجال فعل العقل حين نفترض أن كل
 ما هو موجود ينبغي أن يخضع « لقوانين » طبيعية ، ذلك أن هذه القوانين صنعها
 الانسان ، لا الطبيعة . وفي رأيي أننا نكون أكثر واقعية حين نفرض تقويم فكرة
 المصادفة بأن نعزو اليها أجمل مافي الكون من كل ما هو جديد ومبتكر .

ومع ذلك ينبغي القول بأن اغلاق الحتمية في الانحماص المنطقي المزيف ، صادقا
 أو كاذبا ، هو بمثابة البأس « الفلسفة الطبيعية » قميص المجانين دون مبرر . فاذا
 طرحنا جانبنا القضايا الميتافيزيقية والمنطق الضوري رأينا أن المسألة هنا هي درجة
 التنبؤ بالظواهر الطبيعية ، وحين نواجه المسألة على هذا الضوء نجد على الفور أسبابا
 وجيهة للاعتقاد في أن الطبيعة لا تعطينا - في معظم الأحيان - سوى مواقف «مهوشة»
 أي نمطا من المواقف يلعب فيه عدد معين من العوامل في نفس الوقت بحيث تتجه
 صوب منفذ للتنبؤ به ، ويؤدي الى موقف آخر ، والى عدد آخر من العوامل التي تتجه
 صوب مخرج لا سبيل الى التنبؤ به . فاذا انطلقنا من المسئلة القائلة بأن الواقع
 لا يعطينا سوى « مزيج » من النظام والفوضى ، بالمعنى الذي حددناه على هذا النحو ،
 الا نفتح بذلك الباب على مصراعيه لنفي كل نوع من الانتظام أو القانون من عالم
 الظواهر ؟ والأحرى أن ننضم الى جانب الفكرة الشائعة التي تذهب الى أن كل حادث
 يمكن أن يقال عنه انه محدد في شطر منه ، ولا محدد في شطره الآخر ، وأن نعشق
 على الأخص الفكرة القائلة بأن القوانين العلمية هي في جوهرها قوانين «احصائية»
 وهذا افتراض يتعزز اعتماده في الأوساط العلمية يوما بعد يوم .

وقد بدأت بفقرة مقتبسة من هوايتي تتعلق بالتصديق الذي يتسم به الفكر
 الغربي ، أو على حد قوله - بالانقسام العميق الذي نلاحظه بين الطبيعة والحياة ،
 والطبيعة تتطابق - في رأيه - مع التمثل الذي تعطينا إياه الفزياء . وأود أن أختتم

مقالى باقتراح علاج يقدمه لنا العلم نفسه ، وان لم يستخلمه أحد حتى الآن الاستخدام اللاتقى .

هذا العلاج ألقيته فى افتراض يلقى تأييدا كبيرا بين العلماء ، وأعنى به افتراض وحدة الطبيعة واتصالها (استمرارها) . ولكى نذك أهمية هذا الافتراض ادراكا أفضل فلنرجع قليلا الى « المستويات » المختلفة للواقع التى استحضرناء منذ لحظة . ان كل ما نعتصر على توكيده هو وجود اتصال (او استمرار) حقيقى بين هذه المستويات المختلفة ، ويجب أن نتمكن يوما ما من ردها الى الوحدة فى نظرية تفسيرية واحدة بعيها . أو بعبارة أخرى نحن لا نستبعد إمكان تصور موحد للطبيعة . وبهذا الافتراض نفسه نرفض فكرة أن هناك حاجة الى الاهابة بمجموعة من المبادئ الخاصة لتفسير ما يجرى فى هذا المستوى أو ذاك ، اذا تاكدت هذه المبادئ تماما دون تطبيقها على مستويات أخرى من أجل مجموعة أخرى من الظواهر . وهذا ما يستبعد - مثلا - اللجوء الى فكرة كالنزعة الحيوية التى تهيب بقوة حيوية أو كمال أول لتمييز عالم الأحياء عن عالم الجماد ، هذا على افتراض أن هذا التمييز ممكن .

وهذه المفكرة ، فكرة أن الطبيعة « قطعة واحدة » ، تروج فى الأوساط العلمية المعاصرة ، كما سبق أن قلت ، ولكنها لا تميل الى التطبيق الا فى اتجاه واحد فحسب « من أسفل الى أعلى » لتفسير الظواهر المتعلقة بالكائنات الحية باللجوء الى الظواهر المشاهدة فى مستوى الجزيئات والنرات ، ولا تطبق مطلقا « من أعلى الى أسفل » ، يقلب العملية التفسيرية رأسا على عقب . ولا نريد انكار النجاح الذى أحرزته هذه « النزعة الردية » . وقد أميط اللثام عن جزء من أسرار الوراثة بعفرفتنا بتركيب الحماض النووى (الحلزون المزدوج الشهير) ، وليس هذا سوى مثال . ولكن لماذا لا يستخدم هذا الفرض الخصب عن الاتصال (أو الاستمرار) الا فى اتجاه واحد دائما ؟ قالوا فى تبرير هذا الاقتصار أن الذرات والجزيئات أكثر عددا بكثير فى الكون من الكائنات الحية ، والفزياء تقسم لنا نسقا شاملا لتفسير أوسع كثيرا مما يتيح المجال الضيق للعلوم البيولوجية . ويقول أوبنهايم وپورتنام : « نعتقد أن علم النفس يمكن أن يرد الى الفزياء ، ولكننا لا نفترض لحظة واحدة ان الفزياء يمكن أن ترد الى علم النفس » . ومن المستحسن - دون انكار لما فى حجتها من قوة - ان ننظر بعين الانصاف الى قيمة العملية العكسية والتماثلية التى تتجه « من أعلى الى أسفل » . أو لكى نكون أكثر دقة تطبيق افتراض الاتصال فى « الاتجاهين » فى آن واحد .

ان مجرد التفكير فى الاتجاه من أعلى الى أسفل يصيب كثيرا من الباحثين برعشة . ولكن نستطيع أن نتساءل : هل تدخل أسباب وجيهة فى نفورهم ، أم هو مجرد ارتباط پترات علمى مقدس ؟ نحن لا نستطيع انكار أن هناك شيئا من الضعف يكتنف الرغبة فى الرد بأى ثمن ، اذ تميل على هذا النحو الى أن تطرح جانبيا كل صنوف التجربة التى لا تتاح مشاهدتها الا على مستوى الكائن العضوى الحى ، والتى تختفى تماما على مستوى النرات والجزيئات . وأريد أن أتحدث فى المقام الأول عن ظواهر الحساسية

والوعى والعقل . فليس من شك أن صاحب النزعة الردية المتعنت يقذف بهذه الظواهر جميعا في وجه الشيطان . بيد أننا لا نحذف هذه الظواهر تماما من وجودنا إلا بالإسائة الى الشكل العام لعقلنا . والشعور بوجودنا الخاص تصور لا نستطيع أن نتجاهله ، كما أن حقيقته أمر ينبغي الاعتراف به على أنه واقعة حتى لو كان الوجود الواعى يؤلف استثناء نادرا جدا في الوجود (١) . ومن ثم فإن افتراض اتصال الطبيعة ووحدتها يدعونا للتفكير في أن الوعى يمكن أن يقوم تحت أدنى المستويات مما نعتبره عادة المجال المقصور على الكائنات الحية ، حتى لو كانت درجة الوعى التى يمكن تصورها تحت هذا المستوى مخففة بالضرورة الى حد بعيد . ففي منطق الاتصال ينبغي تصور الوعى الكامن على أنه موجود أيا كانت درجته من الضعف ، وحتى فى أدنى مستوى ، أعنى مستوى الجزيئات الأولية ، لا بوصفه محددا لشكل الوعى وسماته فى مستويات أعلى ، ولكن بالمعنى الذى يفتح به هذه الامكانية .

ويورد هويتهد فى صفحة من كتابه « العلم والعالم الحديث » فقرة مميزة من فرنسيس بيكون يقول بها هذا الأخير : « كل الأجسام . أيا كانت ، حتى لو كانت محرومة من الحواس ، تتمتع مع ذلك بالادراك » . وما كان يعنيه « بالادراك » يعبر عنه هويتهد بملكة الشعور بالمنبهات الخارجية والرد عليها ، كما ترد الأجسام على البارد والحر بتغيرات فى درجة الحرارة ، أو بأن تجتذب أو تتنافر ، الخ . ويستطرد هويتهد قائلا : « أن يكون من هذه الناحية يقف بمعزل عن التيار الفكري الذى كان يسود الفزياء فى عصر ويسود فكر القرن السابع عشر . وكانوا يتصورون الطبيعة كلها على أنها مادة جامدة خاضعة لفعل قوى خارجية . وأعتقد أن الطريق الذى كان يكون يتجه اليه يصبر عن حقيقة أعمق من الحقيقة التى كانت مفروضة فى عصره على الفزياء » .

وليس من شك أن النجاح الذى أحرزته الفزياء والكيمياء الكمية فى مجالهما البسيط نسبيا قد أسهم فى دفع المباحثين الى اعتناق النماذج التصورية فى مجالات أخرى كالبيولوجيا وعلم النفس ، وهى نماذج لم تكن مصنوعة أصلا لهما ، و لانتلام مع موضوعهما أو مقصدهما . اذ ينبغي لكى نفس بعض ظواهر الحياة أن تقبل - بلا شك - تعديلات بنائية معينة فى أسس العلم نفسها . وهذه التعديلات يمكن أن تكون أيسر قبولا - كما تشهد بذلك ميتافيزيقيا هويتهد نفسه - إذا لجأنا الى افكار معينة مستوحاة من « النزعة النفسية الشاملة » ، اذ يكفى أن ننظر الى العالم من أسفل لنراه خاليا من كل حياة ومن كل فكر - كما يريد فالفيزي - ولهذا ينبغي أن ننظر اليه من عل ، أى من وجهة النظر التى يحتلها الانسان فى هذا النظام الطبيعى ، لنرى - على العكس من ذلك - الى أى حد يتحكم الشعور بالحياة والقيمة والغائية فى هذا الكون . وحتى اذا رفضنا مذهب هويتهد للفلسفى كله أو بعضه فإن ذلك لا يمنع

(١) ليس هذا هو رأى الجميع ؛ ولما أسباب تدعو للاعتقاد بأن الحياة كان يمكن أن لا تكون ندرة على هذه الصورة التى يتحدثون عنها ، بل كان من الممكن أن توجد أمثلة أخرى من الكائنات المماثلة فى المجرة ؛ والمسألة لا تخرج هنا عن مجرد التخمينات .

من أنه قد خلف للعلم والفلسفة برنامجا للبحث يهدف إلى الربط بين أفكار مازالت صادقة في مجال الفيزياء والكيمياء وبين أفكار ينبغي ادخالها في مستوى البيولوجيا وعلم النفس • ورأى الشخصى - الذى لا أملك إلا رسم خطوطه العريضة داخل إطار هذا المقال - هو أنه يجب علينا أن نمتلك زمام تصورات كالزمان والمصادفة بمفهومها الخاص لبسطها على كل مروحة العلوم التى يتضح فيها عنصر واع أو حتى ذاتى ، وذلك بقية إعادة بناء كل شئ على هذه الأسس الجديدة •

بقلم : كينيث . ج . دى باى

استاذ الكيمياء الصناعية في أدلبرج ، وفى امبيريال كوليج فى لندن • وعينه كلية كوين اليزابيث بجامعة لندن • ولد بانجلترا عام ١٩١١ • أتم دراساته الجامعية فى جامعهى ليندز وتولوز • وهو عضو فى الجمعية الملكية • ظل سنوات عدة يقوم بابحاث كيميائية وفيزيائية فى الصناعات الكيميائية الامبراطورية • له مؤلفات عديدة فى مجال الكيمياء والفيزياء والصناعة • كما أن له عددا من المقالات العلمية والتربوية والفلسفية •

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرنامج الثانى باتحاد الإذاعة والتلفزيون بجمهورية مصر العربية

تَبَيُّنٌ

المقال وكاتبه	العنوان الافرنجي	العدد وتاريخه
● من العلم الى الميتافيزيقيا والفلسفة بقلم : جوزيف لالوميا	From science metaphysics and philosophy By Joseph Lalumia	العدد : ٨٨ شتاء ١٩٧٤
● القوى الانتاجية والنشاط الذاتي الاشتراكي في نظر ماركس بقلم : ميشيل هنري	Productive forces and subjective Socialism as Marx saw it. By Michel Henry	العدد : ٨٨ شتاء ١٩٧٤
● من التاريخ المقسائم على الرواية الى التاريخ الذي يتناول المشاكل بالدراسة بقلم : فرانسوا فوريه	Se l'histoire-récit à l'histoire problème par François Furet	العدد : ٨٩ عام ١٩٧٥
● الزمان والمصادفة بقلم : كينيث . ج . دنباي	Le temps et le hazard By Kenneth G. Denbigh	العدد : ٧٩ عام ١٩٧٥

٥ صفر ١٣٩٦
٥ فبراير ١٩٧٦
٥ شباط ١٩٧٦

محتويات العدد

● العلم والطبيعة والكيف

بقلم : جاك روجيه
ترجمة : الدكتور محمد جمال الدين الفندي

● تطور العلم :

التعديلات والتعديلات المضادة
بقلم : ستيفان أمستردمسكي
ترجمة : أمين محمود الشريف

● التاريخ والفلسفة

والفلسفة السياسية في بلاد الاغريق
بقلم : جاكين دي روميلي
ترجمة : علي أدهم

● الثقافة والتعصير والقومية

مثال اليابان الحديثة
بقلم : تاكيو كوابارا
ترجمة : أحمد رضا

● الملهوى والجاد في الأدب الدينى في العصر الوسيط

بقلم : هارون . اى . جوريفيتش
ترجمة : فؤاد كامل



دحوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوى

د. مصطفى بكال طلبة

د. السيد محمود الشليحي

د. عبد الفتاح اسماعيل

عبد جلال نوييه

محمود فؤاد عمران

مشاركين : عبد السلام الشريف

الإنسان بين ...

أن رحلة الانسان على وجه الكرة الأرضية ، قد بدأت بالخوف !

كان الخوف من المجهول ، أول العناصر التي رسمت حركة الانسان ، وحددت على الأرض خطاه . وكان ذلك وضعا يتناسب مع طبائع الأشياء .
فالتبيعة بضخامتها ، وما فيها من جبل وبحر ونهر وغابة . والطقس بتقلباته ، وما فيه من برد وبرق ومطر وهجير . والسماء ذات النجوم والقيوم ، والأرض ذات الأشكال والألوان .

كل ذلك وسواه ، قد كان شيئا محيرا للرجل البدائي ، وسط طبيعة غريبة .

وكانت المخلوقات المنتشرة حول الانسان ، تضيف الى مخاوفه ، خوفا جديدا مفزعا . فالحيوان الجائع والمفترس ، كان يمثل خطره على حياة الانسان وتهديدا لوجوده .

وفي المرحلة البدائية التي مر بها الانسان ، لم يكن أمامه الا الخوف، يستعين به على مواجهة كل هذه الطلاسم والألغاز التي تحيط به ، وكل هذه المخاطر والأحوال التي تهدد حياته ووجوده .

والرحلة طويلة وشاقة ، وقد استطاع الانسان خلالها أن يحمي نفسه من الخطر ، ضد تقلبات الطبيعة وضد الحيوان المفترس المترص به .
لكن الذي يهمنا أن يبين اليوم ، أن الانسان استطاع أن يتخفف من الخوف ، بالمرح .

لقد فلسف علاقته بالكون وبالمخلوقات الغيرة عليه ، وابتدع لنفسه أسلوبا يتناسب مع ملكاته العقلية ومع خياله الخصب ، في مواجهة مخاوفه وهواجسه وأوهامه .

الخوف والمرح !!

• وكان هذا الأسلوب هو المرح .

أو هو السخرية ، أولا من نفسه ، ثم من البيئة التي يخافها
ويخشأها ومن الحيوان الذي يتربص به ليفترسه .

وقد أخذت هذه السخرية أشكالا مختلفة للتعبير .

فالأساطير التي ابتكرها الانسان ، قد كانت وسيلة من وسائل
مواجهة مخاوفه ، بتفسير الظواهر الكونية تفسيراً أسطوريا ، يعطيها
مذاقا مقبولا ، يغنيه بالرواية عن الخوف من توقع حدوثها .

وقد أنطوت هذه الأساطير على كثير من ألوان المرح والدعابة في
تصوير الأحداث الكونية ، وما وراءها من ملائكة أو شياطين .

ومن خلال هذا للتفسير ، استراح نفس الانسان ، أو هدأت قليلا،
وهي تواجه مخاوفها .

وبالرسم والتصوير استطاع الانسان الأول أن يعبر عن مخاوفه ،
وأن يسخر من عوامل الخوف جميعا . الطبيعة حاكأها بأسلوبه الساخر ،
والحيوان المفترس هزأ منه بتعبيرات مرحة ، فيها قدر كبير من الرمزية
والخيال .

وبالحكم والأمثال ، أضاف الانسان الى الآداب البدائية ، ما ظل
يروى عنه لأجيال عديدة .

وهكذا استطاع الانسان بالمرح أو بالسخرية حتى من نفسه أن
يتقلب على مخاوفه .

لكنه مع ذلك لم يستطع أن يتخلص من هذه المخاوف . كل ما استطاعه
بالفن وبالآداب هو أن يتخفف من وقع هذا الخوف على نفسه ، ومن
ضغطه على مشاعره ، ومن تهديده الدائم بالفناء .

وبقدر ما كان المرح يعمق فى نفس الانسان ، بقدر ما كان يخف أثر الخوف عليه . لكن يظل المرح والخوف على الدوام عنصرين متلازمين، يؤثران على نفسية الانسان ، وعلى مزاجه العام ، بل يحددان ألوانا مختلفة من انتاجه العقلى والوجدانى .

ولقد شهدت عصور تاريخية مختلفة ، عناصر أخرى ، ألقت فى روع الانسان مخاوف مختلفة الأحجام والأشكال .

أن نظم الحكم على سبيل المثال ، قد شهدت أنواعا مختلفة من التحكم والقهر والاستبداد .

ولم يكن الانسان محتاجا الى استمارة الخوف من خارجه ، فقد عاش منذ بدأ حياته على الأرض خائفا . ومع الخوف كان المرح يتلازم على الدوام .

ومن هنا ، فقد واجه الانسان مخاوفه ، بالمرح والسخرية ، والرمز والتلويح والتلميح ، والاشارة المبتكرة ، والرسوم الدالة على ما فى نفس الانسان ، وكل الوسائل المعبرة عن مسخط مكبوت .

وشهدت هذه العصور المظلمة فى تاريخ الحكم فى كل مكان ، ملكات معبرة ، تعتمد الى التخفى فى ابرع الأساليب الفنية .

وبرغم ما تركته هذه العصور من آثار فى نظم الحكم ، الا أنها لا دربت ملكات الانسان ، وهيات قدراته لمواجهة مختلف أنواع الاضطهاد، دون أن يفقد الابتسامة الساخرة أو العمل الأدبى المعبر ، أو التشكيل الفنى البارز .

وقد أدى هذه الى نهضة أدبية وفنية ، فاذا بفنون السخرية تصبح من أهم ما تتميز به بعض الآداب فى بعض العصور .

وتزول نظم القهر والاستبداد أو تخف ، لكن معه أن تكون فنون

السخرية والتحكم والضحك من النفس ومن الغير ، قد أخذت حجمها فى تاريخ الأدب •

ان نشأة فنون الرمز فى القصة والشعر والأدب والفن • ونشأة المسرح الرمزي الذى يعتمد الى الاشارة فى كثير من الأحيان • ونشأة السينما بمدارسها المختلفة • كل ذلك وسواه قد كان أثرا من آثار نظم حكم مستبدة وظالمة ، ورغبة الانسان مع ذلك فى التعبير عن نفسه فى مواجهة هذه النظم بهذه الوسائل المبتكرة •

لكن الانسان - مع ذلك - لم يصدر فى كل هذا الا عن نفسه ، ولم يأخذ شيئا الا مما اختزنه فى وعائه من عناصر أصيلة فى تشكيله العقلي والنفسى والوجداني •

ومن خلال الخوف والمرح استطاع أن يقيم نوعا من التوازن ، فلا يستبد به الخوف ، ولا يستخف به المرح •

ولا يزال الانسان يعيش فى ظل هذين العاملين ، فى أكثر المجتمعات تحررا وحرية •

ان الحرية قد تتحقق فى مجال السياسة •

لكن يظل الانسان مع هذا يحيا فى خوف من مجتمعه، أو من نفسه، أو من كوارث قد تهبط عليه من غير احتساب •

لقد ورث الخوف عن نشأته الأولى ، ولا يزال الخوف أحد أسباب تفوق الانسان على الطبيعة ، وعلى الطقس ، وعلى المرض ، وعلى الخوف نفيه • • لكن بالسخرية من الخوف !

عبد النعم الصاوى

العلم والطبيعة والكيف

المقال في كلمات

كان الكم والكيف منذ زمن سحيق موضع نقاش وفروض عديدة بين الفلاسفة والعلماء في مختلف العصور . ان الذي وضع اساس بناء العلم الكمي انما هو فيزياء أرسطو التي سيطرت بلا منازع تقريبا على الفكر الغربي حتى القرن السابع عشر ، تلك الفيزياء التي حددت أربع صفات أساسية للأجسام المحسوسة : الساخن ، والبارد ، والرطب ، والجاف . وقد اعتبرت هذه هي المبادئ الأساسية ، نظروا لأن كل الفوارق تتمخض عنها . وهذه الصفات هي صفات المادة ، ومن ثم فانه من غير المادة لا يمكن التحدث عن الكم والكيف . وللكيف طبيعة رئيسية واضحة المعالم في تصور أرسطو للحركة ، فالكيف في رأيه تغير كمي للمادة التي تمثل الحركة وجهة واحدة منها . وعلى ذلك فان فيزياء

الكيف لأرسطو وفيزياء الكم في العلم الحديث لا يمكن أن تتعارضاً :
فيزياء أرسطو تميل الى أن تكون علماً لطبيعة الأشياء سواء كانت متغيرة
أو مستقرة . ودراسة الكيف طريقة من طرق فهم وإدراك التغير والاستقرار . وهذا
هو تغير شيء له وجود من طرف فهم وإدراك التغير والاستقرار . وهذا
التغير هو تغير شيء له وجود بالفعل ولا يمكن تجاهله ، وهو يقدم لنا
عونا يساعد على فهم الكون . وهناك من ينكر المادة من أمثال كينتز
حيث يقول : انه ما دام يمكن تقسيم الشيء المادى الى عدد من الأجزاء
لا نهائي فهو إذن لا يمكن أن يكون مادة . ان المادة مجرد أخذوعنة
تثيرها فينا قوى الفعل ورد الفعل البدائية .

وحتى القرن التاسع عشر لم يتقدم العلم بدرجة تسمح بالحكم
على الكيف ، ولكن على نجاح الكيف الذى يمكن التعبير عنه فى حدود
الكم . والكيف فى رأى القديس توماس الأكوينى لا يزيد عن كونه علاقة
بين كائنين ، ولكن العلاقة بينهما لا تحتاج الى تعريف أكثر ، نظراً لأن
النتيجة واحدة فى النهاية . ولم نصف الثورة العلمية فى القرن العشرين
أكثر من تأكيدها هذا الرأى . والعلم الحديث انما يدرس حالة وخواص
أى نظام فيه كل من المادة والطاقة لا ينقطع تحول احدهما الى الأخرى
ومن رأى دنجلر أن الكيف ملازم للكم ، فمن غير وجود الشيء لا توجد
الصفات التى لا تقل عن كونها نتيجة يحصل عليها من انجازات
عمليات معينة .

ان إثارة النقاش حول الحضارة الغربية من الأمور العادية الآن ، ومن اللازم
تخصيص فصل للحكم على العلم . ولكن هل هذا الحكم على العلم أو التكنولوجيا
أو استخدامات المجتمع الحديث هى الأحق بالنقاش ؟ أننا لا نريد أن نختبر هنا
القدر أو وسائل السيطرة السياسية على التكنولوجيا ، كما أننا لا نرغب فى التفرقة
بين العلم (البحث) واستخداماته المعيبة أو التى نرى انها معيبة ، فالأربطة مشدودة
الى أقصى حد ، وهى تاريخيا عظيمة الوضوح بين الحضارة الغربية وتطور العلم .
وانه هو العلم هو الذى طرح للمناقشة ، ومن المعتاد أن يقع عليه اللوم من أجل
تجاهل قدر الأشياء ولكونه لم يأخذ فى الاعتبار أى شيء سوى ما يقاس . ومن حول
هذا القصور المركزى هناك أيضاً أمور ثانوية مبہمة ، تبدأ من كيف الحياة الى حيث
تقوم وسائل الاتصال الخاصة .

ولكن ما قيمة الكيف والكم اللذين يقوم على أساسهما هذا النقد ؟ هل « هو
على الأخص حقيقى أن تاريخ العلم الغربى لا يزيد على كونه محواً مستمراً متطوراً
الكيف والكم ؟ الذى يعنينا هو التاريخ وحده ، الا أنه من المجازفة أن نلین أن
المسألة ليست بهذه السهولة ، وأن النقد الذى يقوم على أساس قويم للتقدم العلمى
يجب أن يتناول أفكاراً أخرى ويأخذها فى الاعتبار .

والبناء التقليدى للعلم الكمى هو فيزياء أرسطو التى سيطرت من غير منافسة
تقريباً على الفكر الغربى حتى القرن السابع عشر . فى هذا البناء عرف أرسطو -

« كيماديء للأجسام المحسوسة - صفات أساسية هي : الساخن ، والبارد ، والرطب ، ثم الجاف . . واعتبرت هذه المبادئ أساسية لأن « كل الفوارق الأخرى تتمخض عن هذه الأربعة الأولى ، إلا أنها لا يمكن تخفيضها أو تقسيمها الى عدد أقل » . والفرق ، أى ما يمكن تمييزه ، إنما يقوم على أساس الكيف . و « العناصر » سواء كانت أجساما بسيطة أو أجساما تبدو كأنها بسيطة إنما تعرف بزوج من المصفات : فالنار ساخنة وجافة ، والهواء ساخن ورطب ، والماء الرطب بارد ورطب ، أما الأرض فهي باردة وجافة . وكل « الأجسام المحسوسة » أو « الأجسام المخلوطة » تتكون من هذه العناصر . وخواصها ، سواء فى ذلك المشتقة أو الثانوية ، إنما هى نتيجة خلط الصفات أو الخواص الابتدائية بنسب مختلفة .

ولكن هذه الصفات هى صفات المادة ، كما تعرف بشكلها وخواصها الملازمة . ومن غير المادة لا يمكن التحدث عن الكيف والكم وإذا كانت كلها كيفا أو كلها كما ، فمن العبث إذا كانت المادة موجودة أو منعدمة أن يسمى المستحيل عبثا إذا استلزم الأمر ، إذ فى الحقيقة لا يمكن فصل أى شىء عن المادة فهى المحددة لكل شىء . وعندما نعود الى تبويب أو سرد الكم أو الكيف نجدنا نتحدث عن المادة (فالكم والكيف والعلاقة والزمان والمكان كلها إنما تنتج عندما نعطى شيئا معيناً ، وذلك فقط لكون أن المادة لا تستنتج من أى شىء آخر قائم ، وعلى العكس من ذلك فإن كل شىء آخر إنما يشتق عن المادة (. فالأشياء كما نعرفها بالشكل وكونها مادة هى موضوع المعرفة ويلزم أن لا يقصر العلم معرفته على الأشياء وحدها ولكن يتناول أيضا الشكل والمادة) .

إن العلاقة القائمة بين الشكل والكيف ليس من السهل وضوحها دائما ، خصوصا عند ما يعالج موضوع العناصر التى تتركب من مادة أولية لا تصل إليها ولا تدرك كلها : الحواس ، وكذلك الشكل الذى يعرف بخاصيتين اثنتين فحسب . ومن المعروف أن ابن رشد استطاع أن يشق طريقه عند ما عزا شكل الكائن الى مجموع صفاته . ولكن الشكل هو أساس التفهم للحقيقة . ومن اللازم أن يؤكد استمرار الفهم والادراك . وإذا كان هناك تحور فى الشكل والكيف فأنما يحدث ذلك بدرجة هى من الأول الى الثانى أكبر منها من الثانى الى الأول . والصفات المثلثة فى خليط لا تحذف ما لم يتناقض كل منها . ولا يكون البارد أو الساخن ما هو فاتر : فأحدهما يتغلب على الآخر الذى يعاود الظهور عند ما يحل المخلوط الى مكوناته .

وما من شك فى أن هذه الصفات الأولية مأخوذة عن التجربة ، وعلى غرار الصفات الثانوية فإنها تمثل علاقة الأشياء بنا . ولكن لكى نستطيع أن نفهم أو نعقل الحقيقة المحسوسة نجدنا تعبر عن العلاقة بموضوع كونى غير منظور ، ومن ثم فهو يبدو كتيثا . وهذه هى الصفات الموضوعية المنظورة ، أى أن نشوء السبب أكثر من التجربة ولا يستطيع المنطق التحقق منها أو التعرف عليها ، فضلا عن قياسها ، وعلى ذلك فالكيف طبيعة رئيسية واضحة المعالم فى تصور أرسطو للحركة ، فحصى عنده تغير كمي للمادة التى تمثل الحركة وجهة واحدة منها .

وعلى ذلك فإن فيزياء الكيف لأرسطو وفيزياء الكم فى العلم الحديث لا يمكن أن تعارض احدهما الأخرى بطرق صناعية . فهما تمنلان نظما مختلفة للفكر ولا تعنيان شيئا واحدا . ففيزياء أرسطو تحاول أن تكون علما للمادة وتحواراتها ، أى علم طبيعة الأشياء ، سواء كانت متغيرة أو مستقرة . أما دراسة الكيف فى طريقة واحدة من طرق فهم وإدراك التغير والاستقرار ، وهذا التغير تغير شئ ، له وجود بالفعل ولا يمكن تجاهله ، وهو يقدم لنا عوناً يساعد على تفهم الكون .

والانتقال من مفهوم المواد الى مفهوم العلم التقليدى ينطلق بنا عبر طريق طويل ووعر . فالكون الفاضل المعقد دليل على هذا التغير الذى تبلور فى فكر أتباع أرسطو فى القرن الرابع عشر ، الذين حاولوا فى أكسفورد وباريس التعبير عن الحركة . ولكى يمثلوا الحركة ذات العجلة المتزايدة بانتظام ، رياضيا أو هندسيا ، لم يكن كافيا أن يقدموا كيف أرسطو الى تعبير كمى . فكل موارد النظام يلزم استخدامها من أجل تقديم مبدأ من درجة أخرى ، وكذلك من أجل اظهار فكرة واضحة ، مستقلة عن كل المواد ، وهى فكرة السرعة وتغيراتها . ويمكن للمرء أن يعتبر السرعة كأنها صفة من صفات الكيف ، الا انها كيف لشيء له وجود ، هو الحركة لا المادة . وهنا نصل الى قلب المشكلة : ظهور الكم لا يلزم ان يسبقه اختفاء الكيف ، ولكن يسبقه اختفاء المادة . ويعنى ذلك اختفاء طبيعة الأشياء .

ولكى نفهم هذا التغير علينا أولا أن لا نختبر تاريخ العلوم ، ولكن نختبر تاريخ سبيل التفكير ، ونختبر قبل ذلك التاريخ الاقتصادى والاجتماعى . وكما هو معروف عادة فإن نمو النشاط التجارى والمركز المتزايد الأهمية الذى شغله التجار فى المدينة هو الذى فرض وعمم القياس المتزايد الدقة للزمان والمكان ، وهذا على غرار قياس الامدادات وتكنولوجيا الحساب الرياضى . وما من شك فى أن ادخال القياس وحساب التفاضل والتكامل الى مجال العلم شجعه التقليد الفيثاغورى والأفلاطونى . ومذهب الاعداد الفلسفى هو صرخة بعيدة عن الفيزياء الرياضية ، ويستطيع المرء أن يتساءل هل فى القرن السادس عشر بقيت علوم الهندسة أو الرياضة كعلوم حقيقية للقياس والكم أم كانت علوم خواص الأشياء ، أى للكيف وبالأشكال والأعداد ؟

وإذا كان حقيقيا أن القياس عم العلم فى أواخر القرن السادس عشر وابتداء من القرن السابع عشر فإنه مع ذلك يثير عدة إبهامات . ففيزياء غاليليو ربما كان لها قدر أقل من القياسات الدقيقة التى تتضمنها الأرصاد العملية بالنسبة للفكرة الأساسية من أن « الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية » . ومع ذلك فلا تزال القياسات تستخدم ، على الرغم من أن الباحث قد لا تتوفر لديه دائما الفكرة اللائقة لقيادتها ، وهذا معناه أن الناس يقيسون أى شئ ، ويؤمن على ذلك سانتكتوريوس أوفان هلمونت . فمحاولات الأشكال الكمية ليست من العلم ، ولكن الأهم من ذلك افتتاح الطريق الى فكرة حديثة أو فهم جديد وإدراك جديد .

وهذا الفهم الجديد الذى أبتع وازدهر أثناء الكشف عن نفسه خلال القرن السابع

عشر لا يرفض الكيف ، وهو المحتوى الذى بنى المفاهيم الجديدة • والقضاء المحتوم على الصفات الثانوية هو الذى من شأنه أن يصنع ويستعرض عدم التثبيت المتعلق بالصفات الأولية والوافقة الوحيدة هي بالرفض • وبالنسبة لغاليليو الساجيوتورى يقول ديكرات ردا على ذلك : « لقد تضمن تعبيرى أن افترضت سلفا أنه من اللازم أن لا يكون فيها «المادة» أى شيء من تلك الأشكال والصفات التى نوقشت فى المدارس » • وهذا يدل على إيهام هام ورئسى بين الشكل والكيف • ولكن المهم هو أن ديكرات يريد منا أن نتحدث عن المادة وحدها • والغرض الحقيقى من مادة الرفض الديكراتى لا يمثل فى الكيف أكثر مما يتمثل فى المادة • فعبير الأشياء لا يزيد عن كونه المادة ، وفى معنى آخر الامتداد •

ومهما يكن من شيء فإن هذه هي أولى وجهات النظر • والامتداد قدر يمكن قياسه ، وكذلك التحرك يمكن قياسه • وعلى أية حال فمن المعروف تماما أن المفهوم عند ديكرات انما يستخدم فقط باعتدال القياس وحساب التفاضل الذى يقره كما هو مذكور فى الجزءين الأخيرين من « البرنسبيا » • والحقيقة أن فيزياء ديكرات هي أولا هندسة وتظل الحركة فيها خارج نطاق المادة • وبالاختصار ليس للمادة القدر الكافى بحيث يسود القياس فى فيزيائها ، إذ أن الذى يمكن أن يعبر عنه بحدود الكم انما هو الكيف • ولقد أدرك كيلو ذلك ، وأدركه بدرجة تفوق ادراك ديكرات ، عندما كتب يقول « فى كل حيث يوجد الكيف يكون هناك أيضا الكم » • وعلى الرغم من أن التصور الديكراتى لم يكن كاملا وأنه مع ذلك كان حاسما • وعلى الرغم من جهود ليبينتز فإن تصور المادة ظل غير مفهوم فى القرن الثامن عشر •

وفى نهاية نقاش طويل عمل لوك قائمة للصفات الأولية ، وهي الصفات التى تعتبر بحق جزءا من الأشياء : الصلابة ، الامتداد ، الشكل ، العدد ، والحركة أو السكون • واعتبرت هذه بمثابة الصفات الموجبة للمادة • وعلى الفور ظهر أثر تلك القائمة على أعمال نيوتن • ومن أجل اضافة بعض الشيء الى مكانة العلم الحديث أدخل نيوتن خاصية من خواص المادة النشيطة هي الجاذبية • وقد نجمت عن ذلك غضبية ، ورفضت أحسن العقول فى أوروبا الحركة الجديدة • ولكن أبدت هذه الخاصية نفسها بعد أن قدمت من غير سبب يمكن تمييزه وظهرت على هيئة قوة تشاهد كظاهرة • وكون أن طريقة عملها ، أو قانونها الطبيعى ، يمكن أن يوصف بواسطة معادلة رياضية لم يعتبر اطلاقا حسنة من الحسنات • ولقد تطلبت علوم نيوتن مرور زمن طويل لكى تشق طريقها ، ولكى تصنع الكيف الذى يمكن أن يتخذ فى حدود الكم أساسا للفيزياء الحديثة •

والذى ووفق عليه أولا وأتبع بعد التردد الأصل كان على التحديد هو وجهة النظر المتعلقة بالكيف للجاذبية لا الجانب الرياضى للقانون • ولقد أدخل نيوتن نفسه فكرة الجاذبية أولا فى مجال الكيمياء ، ثم فى مجال علوم الحياة • وعلماء الكيمياء وعلوم الحياة يتفقون على القول بأن التعبيرات الكمية والصياغات الرياضية الممكنة فى الميكانيكا السماوية لا محل لها • هي غير ممكنة فى علوم المادة أو الأحياء • وبقيت

فكرة الكيف والقوة في مفهوم الجاذبية وحتى آخر القرن الثامن عشر كانت فكرة الجاذبية تؤخذ أحيانا الى حد التطرف .

وفي أول الأمر هوجم نيوتن لأخذه في الاعتبار « الصفات الخفية » والاعتداد بها لأقصى حد ، لكن ليس من غير سبب أو علة - ودافع نيوتن عن نفسه بقوة من جانبه . والحقيقة أن « الصفات الخفية » التي تعرف بآثارها وأسباب معينة فسرت تفسيرات متضاربة الى أقصى حد . ونظرا لأنها لا يمكن التوصل إليها بتاتا لمجرد صفاتها الأولية كانت الصفة الخفية عبارة عن « مادة تخيلية » . وتبعا للفكرة المتفق عليها بخصوص المادة وعن الشكل الذي تعتمد عليه يستطيع المرء أن يسبغ على الأشياء في ذاتها صفات خفية ، أو منحة من الله . ولربما كان نيوتن أكثر ميلا للفرض الثاني ، الا انه لم يكن موفور الأتباع . وفي معنى آخر ظل التساؤل في القرن الثامن عشر قائما على أساس : هل الجاذبية صفة « أساسية » أم مجرد صفة « عامة » فقط للمادة ؟ وعندما تأخذ في الاعتبار تلك الصفات الخفية نجد أن لفظ « أساسي » يكفي للدلالة على أصل النقاش أو الحوار . أما في المادية فعند ما نأخذ في الاعتبار هذه « الصفة الأساسية » فانها تحل محل آراء أرسطو المادية من غير أن تهدمها وترفض الكيف الذي ليس له ما يساند . وعلى أية حال فإن هذا الموقف هش وقابل للكسر ومعرض للنقد من جانب ليبينتز الذي أصبح تقليديا . فحواء أنه ما دام يمكن تقسيم الشيء المادي الى عدد من الأجزاء غير محدود فهو إذن لا يمكن أن يكون مادة . وعلى العكس من ذلك عندما نسلم بأن الكيف هبة من لدن الله تعالى كما أودعها المواد المختلفة حاول نيوتن أن يفصلها عن حاصلها ، الا انه قاس آثارها وعبر عنها بالمعادلات . وعلى هذا النحو نجح نيوتن حيث سقط ديكرات وسقطت المادية . ولقد أجرى الفهم الرياضي على مستوى الظاهرة الى صفة أو كيف أو شيء لا صلة لها بما يحملها سواء كان مادة أو شيئا . وفي معنى آخر أنشأ العلم التقليدي ، ولا يهمنا كثيرا هنا أن تلك الاندفاعات ترجع في أصلها الى الدين .

وعلى ذلك فانه بسبب صفات المادة يصبح الكيف هو موضوع القياس ، أي أنه هو مبدأ العلم . وإذا لم نأخذ العلم التقليدي فما الذي يفرض مسألة الكم ؟ وأكثر من ذلك مسألة القيمة النسبية ؟ وهذان يرتكزان على امتداد للفراغ ، والزمان ، وعلى التغير ، ويكونان قوانينهما بدوال مستمرة . وإذا كان الكيف هو موضوع المعرفة الحقيقي فإن كل الفروض المتعلقة بطبيعة المادة يمكن السماح بها .

وأول - أو من أوائل - من سلم بآراء نيوتن في القرن الثامن عشر هو جون تريفييل نيدهام ، فقد عمد الى نقد رأى ديكرات عن المادة ، وقال أنه في الواقع لا وجود للمادة ، فهي مجرد أخذوة تثير فينا قوى الفعل ورد الفعل البدائية . ومن غير الانطلاق بعيدا الى هذا الحد فإن الفيزياء التقليدية استطاعت أن تنشا من غير أن تأخذ في الحقيقة جوانب متعلقة بأصل المادة ، ولكن لم يكن هذا الأساس هو مصدر ممارستها لأكبر مشاكلها وأكبر مصاعبها بدخولها مجال دراسة الموجات وظواهرها أو نظرية المجالات .

ولم يكتب النشوء العام للعلم بعد أرسطو حتى القرن التسع عشر تاريخا متقدما يسمح بالحكم على الكيف ، ولكن على نجاح الكيف الذى يمكن أن يعبر عنه فى حدود الكم على حساب صفات تفوق حدود الوصف والخيال . وهذا النشوء نجم عن تغيير عميق فى فكرة الكيف نفسها . وبدلا من أن يكون حادثة مادية ، كما قال القديس توماس الاكوينى ، فالكيف لا يزيد عن كونه علاقة بين كائنين ، ولكن تلك العلاقة المختصة بكل منهما لا تحتاج الى تعريف أكثر . نظرا لأن النتيجة واحدة فى النهاية .

والثورة العلمية فى القرن العشرين لم تضيف جديدا أكثر من تأكيدها هذا الرأى . والعلم الحديث انما يدرس حالة وخواص أى نظام فيه كل من المادة والطاقة لا ينقطع تحول احدهما الى الأخرى والفرض من البحث لم يعد شيئا فى نفسه يقوم حنبا الى جنب مع ماله من كيف خارجى بالنسبة للراصد . و «الشيء» فى نفسه» كما يقول : هيسنبرج « هو فى النهاية تركيب رياضى بالنسبة لعلماء الطبيعة الذرية ، ولو استخدموا على أية حال مفهومها » . ومن غير وجود الشيء لا توجد الصفات والمنظورة . وهنا يقول هـ . دنجلر : « أن تلك الصفات لا تقل عن كونها نتيجة يحصل عليها عن طريق انجاز عمليات معينة » .

وعند هذه النقطة حيث يختفى الكيف بعلاقة لا يزيد فيها الجسم الطبيعى على كونه قانونا رياضيا ، نقول أن الطبيعة هى التى تختفى ، لا عن طريق الصدفة ولا عن طريق ارادة سيئة ، ولكن كنتيجة للسلوك الطبيعى للفهم العلمى .

وحيث أن الانسان غير قانع بأن يكون « سيد وصاحب الطبيعة » ، كما يريد ديكارت ، فانه ينكرها كما انكر الله من قبل . وربما كان ضروريا أولا أن ينكر الله لكى يستطيع انكار الطبيعة ، أى كما يشرح لنا هذا الموضوع هربرت ماركوز : لكى يستطيع ممارستها أو تحطيمها اذا دعا الأمر .

ولا يوجد أحد اليوم يجهل حقيقة أن هذا التحطيم عبارة عن اشارة قاتلة . ولكن حتى من قبل أن يصل الى الحدود التى يعرفها الجميع كان الانسان قد أهلك نفسه بالفعل عن طريق أخذ ذاته موضوعا للبحث العلمى . وقد اختفت فكرة «الطبيعة الانسانية» وتلاشت منطقيا عندما احتكت بمفاهيم لا تعرف سوى العلاقات ، وقد ارتكب ميشيل فوكولت خطأ (أو فضيحة) عند ما كتب بطريقة مختلفة عن هذا تماما يقول « الانسان اختراع تمثل بسهولة تاريخه الحديث ونهايته القريبة تصوراتنا الفكرية » . ولقد تردد من جديد هذا التساؤل مع شيء من الاصرار « أنها تمثيلية ، غير مؤكدة . وقديمة العهد ، تلك التى تتمثل أمامنا اليوم ، الا وهى مشكلة طبيعة الانسان » .

يقول كل من ادجار مورين وجورج بالاندييه : « يصير من الصعب أكثر وأكثر أن نهمل ما يعتمد على طبيعة الانسان وعلى حقيقة وجود الانسان فى الطبيعة » . ولكن ما هى طبيعة الانسان ؟

أن العقول العلمي إنما يتضمن حالات ثلاثا . هي : المادة ، والكيف ، ثم العلاقة .
وقد أبعدت هذه الحالات الثلاث للمفهوم العلمي الكينونة عن الأشياء وعن الإنسان ،
ولا يقدم لنا الخط اللا علمي سوى الأساطير . وهل يستطيع أحد أن يخترع مفهوما
عقليا يدمر الغرض منه ؟

بقلم : جاك روجيه

ولد في باريس علم ١٩٢٠ . درس في جامعات بولاييه وتور
والسوربون . استاذ تاريخ العلوم في جامعة باريس منذ
١٩٧٠ . له مؤلفات عديدة منها : « علوم الحياة في الفكر
الفرنسي للقرن الثامن عشر » ، باريس ١٩٦٣ ؛ طبعة ثانية
عام ١٩٧٢ . وله مقالات في تاريخ العلوم الطبيعية
والبيولوجية وتاريخ الفكر .

ترجمة : الدكتور محمد جمال الدين الفندي

رئيس قسم الطبيعة الفلكية في جامعة القاهرة سابقا . له
عديد من المؤلفات في علم الفلك ؛ كما له أبحاث قيمة
باللغة الانجليزية .

تطور العلم

التعديلات

والتعديلات المضادة

المقالة في كلمات

يناقش الكاتب في مقاله هذا آراء اثنين من كبار العلماء هما : كوهن ، ولكاتوس ، وذلك في تسعة مباحث احتواها المقال . وقد أشار الكاتب في المبحث الأول الى الدافع الذي حفزه الى كتابة هذا المقال ، وهو الجدل الشديد الذي دار حول كتاب كوهن « حقيقة الثورة العلمية » . ويكاد المقال كله ينصب على نقد هذا الكتاب ، وبخاصة رأى كوهن في الثورة العلمية . وفي المبحث الثاني عرض الكاتب للأراء التي أعرب عنها الباحثون ، خاصة بالذكر رأيين متعارضين ، أحدهما لكوهن الذي طالب بضرورة ادخال بعض التعديلات على نموذج أو نمط فلسفة العلم المعاصرة بسبب تعارضها مع الحقائق التي يكشف عنها تاريخ العلم ، ومع النمط الحقيقي لتطور المعرفة . والرأى الثانى منسوب

الى لكاتوس الذى قال انه لا داعى لادخال تعديلات على فلسفة العلم ، ولكنه يرى انه من الممكن حل المشكلات المعترف بها بادخال بعض التعديلات المضادة على منطق بوبر الخاص بالكشوف العلمية ، وبذلك يستطيع هذا المنطق ان يضع اساسا لفهم عملية تطور المعرفة . ومن هنا يتضح عنوان المقال ، فهو يبحث اساسا فى تطور العلم او المعرفة ، والتعديلات التى يرى كوهن ادخالها على نموذج فلسفة العلم ، والتعديلات المضادة التى يطالب بها لكاتوس . ومن رأى الكاتب أن كلا الرايين غير صحيح ، وهله هى وجهه النظر التى يحاول الكاتب اثباتها فى هذا المقال .

وفى البحث الثالث عرضى الكاتب لرأى كوهن فى الثورة العلمية، واخذ يفند راية فى هذا . وفى رأى الكاتب ان الثورة العلميه التى يتحدث عنها كوهن فى كتابه هى ثورة فى علوم خاصة لا فى العلم بصفة عامة . وفى البحث الرابع يعرض الكاتب الى هدف العلم عند كوهن وعند بوبر ، ويقارن بين رأى هذين العالمين فى هذا المجال . وبينما يرى كوهن أن الهدف من البحث العلمى هو استخدام وتطبيق الحقائق العلميه لا البحث وراء حقائق جديدة ، يرى بوبر أن هدف العلم الوحيد هو البحث عن الحقيقة . وفى البحث الخامس للتعديلات المضادة التى اقترح لكاتوس ادخالها أخذ الكاتب يفندها . وفى البحث السادس عرضى الكاتب للأسباب التى أدت الى عجز لكاتوس عن اثبات ان منطق الكشف العلمى عند بوبر يمكن ان يصلح أساسا لتفسير عملية تطور العلم ، ولخص هله الأسباب فى امرين . وفى البحث السابع عرضى الكاتب مرة اخرى لموضوع الثورة العلمية وبين المقصود منها . وفى البحث الثامن عرضى الكاتب للتغيرات التى تطرأ على مضمون المعرفة ، وذكر ثلاثة أنواع من هذه التغيرات . وفى البحث التاسع عرضى الكاتب بشئ من التفصيل للفرق بين الثورة العلمية المحلية التى تحدث فى مجال متخصص من مجالات البحث العلمى والثورة الشاملة التى تتناول العلم بصفة عامة .

١١

سأتناول فى هذا المقال تلك الأفكار التى بسطتها بإسهاب فى كتابى «بين التجربة والميتافيزيقا» . وقد حفزنى الى الكتابة ذلك الجدل الشديد الذى أثاره كتاب نشر منذ عدة سنوات ، وأثار ضجة كبرى فى الدوائر العلمية ، ألا وهو «حقيقة الثورة العلمية» لمؤلفه ت . س . كوهن . ولذلك يستطيع القارئ أن يضيف هذا المقال - وكتابى أيضا - الى ملف هذا الموضوع . وغنى عن البيان أننى مدين للكثيرين ممن أبدوا آراءهم فى هذا الموضوع ، سواء أكنت متفقا معهم فى رأى أم مخالفا لهم .

وقد عرضت فى هذا المقال لضربين من المشكلات : اولهما يتصل بنموذج تطور العلم ، ولا سيما التغييرات الثورية فى مضمون النظريات العلمية . وثانيهما يتصل بمناهج فلسفة العلم وموضوعها . وهذه المشكلات كلها ليست من الأمور العارضة ، بل هى نتيجة ما تصبو اليه فلسفة العلم من كشف النقاب عن الطريقة التى ينمو بها العلم والمعرفة ، كما هى نتيجة للصعوبات التى تعانيتها فلسفة العلم فى أداء هذه المهمة . ولذلك فإن السؤال الأول الذى نوجهه هو : ما هو منشأ هذه الصعوبات ، وما هى الظروف والاحوال التى يمكن فى ظلها تذليلها ؟

٢

وإذا كانت هناك مسألة يتفق عليها جميع الباحثين فهى القول بأن النموذج الذى يحتضنه العلم فى تطوره ، والتغييرات الثورية فى مضمونه ؛ كما ذكرت س . كوهن ، لا يتفق مع بعض المسلمات العامة التى لقيت قبولا كبيرا حتى الآن فى فلسفة العلم المعاصرة . وقد أعرب الباحثون عن رأيين متناقضين :

أ - الأول أنه لا بد من ادخال بعض التعديلات العامة على « نموذج » فلسفة العلم المعاصرة ، حتى تتفق هذه الفلسفة مع الحقائق التى يكشف عنها تاريخ العلم . وهذا هو الرأى الذى عبر عنه كوهن بصراحة .

ب - الثانى أن نموذج تطور العلم الذى ذكره كوهن خاطئ فى جوهره ، وأنه لا حاجة الى ادخال تعديلات عامة على نموذج فلسفة العلم لحل المتناقضات التى تظهر عند المقارنة بين الحقائق التاريخية ، والآراء الفلسفية الخاصة بعملية نمو المعرفة . وإذا صح ما فهمته من أقوال لكاتوس فإن هذا هو الرأى الذى عبّر عنه فى عدد من أبحاثه .

ولذلك أحب أن أقول انه إذا كان كوهن ، وفييرا بند ، وهانسون ، وغيرهم يطالبون بإجراء تعديلات فى فلسفة العلم بسبب تعارضها مع الطريقة الحقيقية لتطور المعرفة ، فإن لكاتوس يسعى الى حل المشكلات المعترف بها ، بإدخال بعض التعديلات المضادة ، وهو يدافع عن المسلمات العامة التى لقيت قبولا حتى الآن بشأن أهداف ومناهج وموضوع فلسفة العلم ، ويحاول أن يثبت أنه بفضل بعض التعديلات التى أدخلها على منطق يوبر الخاص بالكشف العلمية يستطيع هذا المنطق أن يضع أساسا لفهم عملية نمو المعرفة .

على أنى أعتقد أن كلا الرأيين غير صحيح ، أعنى أنه على الرغم من أن النموذج المقرر للتفكير الفلسفى فى العلم يتطلب فى الواقع بعض التعديلات الجوهرية ، فإن نموذج تطور المعرفة ، وبخاصة فكرة الثورات العلمية التى يجدها كوهن ، هو أيضا غير واف بالغرض . وهذه هى وجهة النظر التى سأحاول اثباتها فى هذا المقال .

وعندما نسال : ما هو الشيء الذى يصفه كوهن بالتطور ، تواجهنا مشكلة محيرة ، فهو عندما يتحدث عن ضرورة اتباع منهج فلسفى فى العلم انما يعنى العلم بصفة عامة لأن فلسفة العلم لا تعنى بوضع نظريات عن تطور الفيزياء أو الكيمياء أو أى علم خاص من العلوم الأخرى ، وانما تعنى بتطور المعرفة العلمية بصفة عامة . بيد أن كوهن عندما يتحدث عن الثورات العلمية يتكلم عادة عما يحدث فى مجالات البحث المتخصصة ، والثورات التى يتحدث عنها انما هى ثورات فى علوم خاصة لا فى العلم بصفة عامة . وكذلك عنده يتصل مفهوم العلم العادى ، ومفهوم النموذج الفلسفى بتطور العلوم الخاصة ، لا بتطور المعرفة عامة .

وفى الوقت نفسه لا يوضح لنا كوهن بآى حال ماذا يقصده عندما يتحدث عن مجالات البحث المتخصصة . فتراه أحيانا يتحدث عن مجال واسع جدا من مجالات البحث العلمى كالفلك أو الكيمياء أو الفيزياء ، وتراه أحيانا يتحدث عن مجال ضيق جدا كالكشف الأشعة السينية التى يزعم أنها مثل من أمثلة الثورة العلمية: لأنها أحلت نموذجا فلسفيا جديدا محل النموذج القديم .

وهذا أمر تنعكس آثاره على فكرة النموذج الفلسفى ؛ بمعنى أن هذا النموذج يجب أن يشمل بعض العوامل الخاصة التى تحدد تطور المعرفة كابتكار جهاز جديد من أجهزة التجارب العلمية ؛ كما يشمل بعض العوامل الهامة كتغيير الأفكار الفلسفية المتصلة بالنواميس الكونية . والنتيجة أن النموذج انفسى لا يصبح نموذجا نظريا عاما بل يصبح أشبه بقرارة واسعة لا قرار لها تتسع لقبول كل العوامل التى تختلف بطبيعتها ، والتى يقن أنها تحدد مسار تطور المعرفة العلمية .

وقد يقال بالطبع ان « العلم بصفة عامة » لا وجود له على الإطلاق . وهذا القول صحيح من بعض الوجوه ، لأن أحدا لا يقوم ببحث علمى عام . ومع ذلك فاننا اذا سلمنا بأن مجموعة العلوم الخاصة - حتى ولو تغير تكوينها من الناحية التاريخية - يمكن أن توضع لها نظرية خاصة وجب علينا أن نسلم بأن هناك صلة بين هذه العلوم تجعل منها وحدة عامة . وإذا كان الأمر كذلك فإن الثورة فى العلم بصفة عامة ، والثورة فى مجال خاص من مجالات البحث العلمى ، لا يمكن اعتبارهما ظاهرة ثقافية واحدة ، لأن العلم بوجه عام أمر مختلف عن العلوم الخاصة .

ويؤكد المعارضون على وجود نموذج فلسفى واحد يحتضنه العلم فى تطوره أن وحدة النموذج هى استثناء لا قاعدة . ويفرض التسليم بصحة هذا القول فأنى أحب أن أضيف إليه قولا آخر ، فأقول ان العالم الذى يبحث فى مشكلة ما لا يتقيد فى بحثه بالمسلّمات المقررة فى مجاله الضيق وحسب ، بل يتقيد أيضا بالمسلّمات التى يأخذ بها بعض أهل العلم ، بل جميع العلماء فى عصره . فالباحث فى فرع متخصص

من البيولوجيا (علم الأحياء) كعلم خلايا النبات - مثلا - يأخذ بالقضايا المسلم بها في هذا العلم الى جانب الأخذ بالمسلمات المقررة التي يأخذ بها كل علماء البيولوجيا ومن ثم فإن الكشف العلمي الذي يعتبر ثورة بالنسبة لنموذج فلسفي متخصص يمكن ان يعتبر خطوة ناجحة في تطور النموذج العام لفلسفة العلم . وإذا تحدد هذا النموذج بشكل أوسع فانه لا يشتمل على كل المسلمات المقررة في مجال متخصص ، وإذا تحدد بطريقة أكثر تفصيلا فان الثورة العلمية لا تهدم كل المسلمات النموذجية التي يسلم بها الاختصاصي في فرع معين من فروع المعرفة . ولذلك فان ما زعمه كوهن من ان الثورة العلمية تهدم الاستمرارية في نمو العلم هو مسألة فيها نظر (وسأعود اني هذه المسألة فيما بعد) . وإذا كانت الثورة في مجال متخصص من مجالات البحث العلمي لا تقتضي تنفيذ كل المسلمات النموذجية التي يأخذ بها الاختصاصيون فان طابع ومجال الثورة يتوقفان على ما يجب نبذنه أو تعديله من المسلمات . وهذا هو السبب في أن التفرقة بين الثورة في مجال البحث الخاص والثورة في مجال العلم بوجه عام تبدو أمرا لا مناص منه . ولهذه التفرقة أهمية أساسية بالنسبة لفهم عملية نمو المعرفة . والخلاصة أن هاتين الثورتين ليستا ظاهرة ثقافية واحدة، فالثورة العلمية العامة نادرة الحدوث ، أما الثورات المحلية فتحدث كل يوم وتقع في المجالات المتخصصة في أغلب الأحيان .

٤

لماذا لم يظن مؤلف « حقيقة الثورة العلمية » الى الغموض الذي يشوب المفاهيم الأساسية لكتابه ؟ ما هي الثورة العلمية في نظره ؟ هل هي تغيير بعض القضايا المسلمة في علم خلايا النبات مثلا ، وهو تغيير لا يمس جميع فروع علم الأحياء ، لأنه ذو طابع محلي بحت ؟ أم هو تغيير بعض القضايا المسلمة في جميع مجالات النشاط العلمي في عصر معين ؟ يبدو لي أن ثمة أمرا يكمن وراء ، هذا الغموض أكثر من مجرد عدم الدقة في التعبير ، وهذا الأمر هو اعتقاد المؤلف أن السمة المميزة للنشاط العلمي على إطلاقه هي « حل الألغاز » (على حد تعبير كوهن) ، وأن ذلك يعد معيارا لتحديد معنى العلم . والصفة المميزة للمشكلات التي يطلق عليها كوهن اسم « الألغاز » والتي يهدف العلم الى حلها ليست هي البحث عن حقائق ونظريات جديدة . والواقع أن الأثر الذي ينطبع في أذهاننا من كلام كوهن هو أن السمة المميزة للعلم العادي عنده قريبة جدا مما يسمى « بالبحث التطبيقي » . ففي النشاط العلمي العادي كما في البحث التطبيقي لا يكون الهدف هو البحث عن طريقة جديدة لتنظيم التجربة الإنسانية ، بل هو العمل على تعزيز النظام القائم ، وبعبارة أخرى ليس الهدف هو البحث عن حقائق جديدة (أيا كان المراد بهذه العبارة) ، بل هو استخدام الحقائق القديمة التي سبق الوصول إليها .

ويرى بوير أن هدف العلم الوحيد هو البحث عن الحقيقة . ونتبعه

المتودولوجية (١) البويرية الى خدمة هذا الهدف ، ففي رأيه أن العلم يجب أن يكون « فلسفة حقيقية » ، وأن يولى وجهه شطر السماء ، على أن تكون هذه السماء صافية من سحب الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) أما كوهن فيرى أن النشاط العلمى أو ما يسميه بالعلم العادى ينحصر فى حل المشكلات التى يسميها « الأنفاذ » ، وأن العلم يولى وجهه شطر الأرض ، ولكن هذه الأرض خالية كذلك من كافة المشكلات الميتافيزيقية . لأن هذه المشكلات سبق حلها بواسطة النموذج الفلسفى السائد الذى يبين للعلماء : ما هى المشكلات العلمية ، وما هى المشكلات التى يجب رفضها ، اما لأنها ميتافيزيقية ، واما لأنها تختص بعلم آخر ، واما لأنها معقدة بحيث لا تستحق الوقت الذى يضيع فى حلها .

وإذا كان معيار بوير لتحديد معنى العلم معيارا مطلقا لا يتغير على مدى التاريخ فان معيار كوهن نسبى . ولكن كلا المعيارين يعزل البحث العلمى عن كافة المشكلات الفلسفية . ومن وجهة النظر هذه نستطيع أن نقول انه على الرغم من كافة الأقوال اللاوضعية (المخالفة للفلسفية الوضعية) التى أوردتها كل من بوير وكوهن فان الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون خلافا بين أفراد أسرة واحدة . وياضاح ذلك أن بوير يرى أن العلم فى حالة ثورة دائمة ، وأن كوهن يرى أن العلم فى حالة استقرار وثبات . وغاية ما فى الأمر أن أحد الرجلين يؤيد أحد جانبي الوظيفة التى يقوم بها العلم فى مجال الثقافة الانسانية ، وهى وظيفة الجمع بين جانبي المعرفة وهما معرفة « لماذا » ومعرفة « كيف » المعبر عنهما بكلمة إبستيمى Episteme وكلمة تكنى Techene ، أى الاعتقادات الكونية ، والمهارات العلمية ، والواقع أن تاريخ العلم منذ العصور الاغريقية القديمة على الأقل هو تاريخ بناء الجسور بين هذين الجانبين من جوانب المعرفة اللذين يربطان دائما بين العلم الذى يتطلع الى السماء والعلم الذى يقف على الأرض . وكان العلم الواقف على الأرض يقوم دائما على التجربة ولكن عالم التجربة الذى يعمل العلم على ادماجه فى النظام الكونى ، وفهم عدم التجربة ، كانا دائما مختلفين . ولكن العلم المنطلق الى السماء لا يقوم قط على التجربة المحضة لسببين : أولهما أنه يملأ الثغرات فى المعرفة بالفروض ، وثانيهما أنه ينسق بين ما هو ممكن عمليا وما هو مستحيل نظريا ، كما ينسق بين عالم الصدفة البشرية والاحتمية الكونية . ثم انه لا يقوم على التجربة المحضة لأنه يجب أن ينسق بين وظيفة اكتشاف الحقائق ووظيفة صياغة القوانين العامة التى لا تلزم منطقيا من هذه الحقائق .

ومن وجهة النظر هذه نجد أن جهود أرسطو ، وكوبرنيك ، وديكارت ، وإينشتاين اتجهت الى هذا الهدف ذاته ، وأدت هذه الوظيفة ذاتها فى مراحل مختلفة من مراحل تطور الثقافة الانسانية . وإذا كنا لا نرى فى العلم سوى مجموعة منظمة من القوانين ذات الأثر الفعال فانما ذلك نتيجة موقف حقيقى معين ينشطر فيه العلم الى شطرين :

شطر ينتج وسائل الانتاج والاستهلاك المادى ، وشطر ينتج المعرفة الحقيقية . وهو أيضا نتيجة الفلسفة التى تقول « ان الكفاية التكنولوجية هى أسس القيم » . وهذا يحدث عندما لا ندرك أن الاستمرارية التاريخية للعلم متصلة الجذور فى طموح العلم المستمر الى أن يدخل فى عالم المعرفة الانسانية نظاما من شأنه أن يؤدى فى ظل التجربة الانسانية الى تحقيق وحدة الأفعال البشرية العملية . والى تمكين الانسان من ادراك حقيقة العالم وحقيقة ذاته هو . وكل نظام يؤدى هذه الوظيفة الاساسية للعلم يجب أن يسمى نظاما عقلانيا . ومن هذا الوجه يمكن أن نقول ان تاريخ العلم هو تاريخ المحاولات والتجارب المتوالية نحو التنظيم العقلانى لمعرفة لماذا ؟ وكيف ؟ وأن نقول ان المعايير المينودولوجية التى يقوم عليها العلم فى كل عصر خاضعة للفهم المعاصر لهذه العقلانية .

ان كلا من بوبر وكوهن يقسم العلم الى جزئين ، وكلا منهما يجعل هذا الجزء نموذجا للكل ، وقد عزب عن بال بوبر أن الهدف من وضع النظريات العلمية ليس هو تحصيل المعلومات الصحيحة وحسب ، بل هو أيضا استخدام هذه النظريات وتطبيقها والانتفاع بها . ثم ان بوبر لا يتيح لهذه النظريات الوقت الكافى لتثبت صلاحيتها وفائدتها ، بل تراه يسارع الى تفنيدها ونقضها فى أقرب وقت ممكن (١) . أما كوهن فانه يقول ان العلم أداة للممارسة العملية القابلة للتغيير على مدى التاريخ . ولكن تعديل هذه الأداة لا يصح اللجوء اليه الا فى الظروف الاستثنائية ولا يفسر لنا العلم العادى الذى يقول به كوهن السبب فى أن حل الألغاز ليس هدفا لذاته ، وفى أن كل لغز مفرد يتوصل الى حله انما هو جزء من لغز أكبر يهدف العلم منذ أن وجد الى حله ، حتى ولو تغير شكل هذا اللغز .

٥

سبق أن أشرت الى أن لكاتوس قد بسط رأيه تحت التأثير الواضح للنقد الذى وجهه عدد من الكتاب - وفى مقدمتهم كوهن - الى مذهب التفنيد الذى يقول به بوبر ، وأن هذا الرأى - أى رأى لكاتوس - هو محاولة لتحديد هذا النقد عن طريق القبول الجزئى لما ينادى به الناقدون من أفكار ، وادماج هذه الأفكار فى مذهب التفنيد . ومن أمثلة ذلك أن فكرة براجم البحث عند لكاتوس تتطابق بشكل واضح فكرة النموذج عند الناقدين ، وأن فكرة النظريات المتسلسلة من متخلفة ومتقدمة تتطابق - على التوالى - فكرة كوهن عن الازمة العلمية ، والعلم العادى . وكذلك فكرة

(١) يرى بوبر أن النظرية عرضة للتفنيد فى حالة واحدة فقط وهى تعارضها مع التجربة ، فإذا خلت من هذا التعارض فهى نظرية علمية .

حزام الفروض الواقى (١) والقاعدة التى تحرم تطبيق الجمع بين النقيضين «٢» على القلب الصلب (٣) ؛ تعبران فى لغة القواعد الميتودولوجية المقررة عن فكرة كوهن القائلة بأن العلماء لا يحاولون دائما ، فى نشاطهم العلمى ، أن ينفصلوا النموذج السائد ، بل يحاولون حل الألفاظ التى ينطوى عليها .

على أن مثل هذه الأفكار المتشابهة عند الرجلين يجب أن لا نخدعنا ، لأنها لا تعنى أن لكاتوس قد سلم بالنموذج أو النمط الذى يرى كوهن أن المعرفة والثورات العلمية تسير عليه فى طورها . والواقع أن رد لكاتوس على دعاوى الناقدين لا يتضمن قبول هذه الدعاوى على إطلاقها ، ولكنه يقبلها بالقدر الذى يتفق مع احتفاظه بوجهة نظره فى القضايا الأساسية ، ويحول دون هجوم خصيمه على وجهة نظره . وبعبارة أدق أقول أنه إذا كان كوهن يقول بأن الانتقال من النموذج القديم إلى الجديد لا يمكن تفسيره على أساس الميتودولوجية وحدها فإن لكاتوس يقول بأن ميتودولوجيته كفيلة بتفسير هذا الانتقال . وهذا هو بالضبط ما أقصده حين أقول أن التعديلات التى يقترحها لكاتوس هى تعديلات مضادة . ولذلك ينبغي لنا أن نبحث : هل برامج البحث العلمى عند لكاتوس خالية حقيقة من تلك العيوب التى وجهها الناقدون إلى الميتودولوجية البويرية .

إن المعايير الميتودولوجية التى يقترحها لكاتوس تتصل بمسألتين : أولاها : كيف يتم الانتقال من نظرية إلى أخرى فى إطار برنامج البحث المقرر ، والثانية : كيف يتم الانتقال من برنامج البحث القديم إلى الجديد ؟

ويبدو لنا أن المسألة الأولى لا خلاف فيها . ذلك أن الفكرة القائلة بعدم تنفيذ النظرية القديمة إلا بعد أن يتقرر قبول النظرية الجديدة من شأنها أن تدحض الحجج التى تساق ضد الميتودولوجية البويرية .

وهذه الفكرة تتفق مع ما هو مقرر من أن النظريات العلمية لا تبطل دائما متى تعارضت مع التجربة ، وأنها تبطل أحيانا حتى ولو لم تتعارض مع التجربة . ولكن الأمر الذى يعتوره الشك فى هذا الصدد هو ما يراه لكاتوس من أن هذه الفكرة يمكن أن تتحلل من الالتزام بالقاعدة الميتودولوجية المقررة التى تقضى بضرورة ارتكاز النظريات العلمية على معلومات لا ينطرق إليها الشك . وهذا الذى يقوله

(١) Protective belt of hypothesis . اصطلاح يستعمله لكاتوس للدلالة على مجموعة الفروض التى يضمها العلم لازالة التناقضات بين نتائج التجارب والقلب الصلب . وهذه الفروض تتغير كلما انتقل الباحث من نظرية إلى أخرى فى إطار البرنامج الواحد .

(٢) Modus Tolens : قياس منطقي على النحو التالى : إذا تضمنت قضية (ق) ، قضية (ض) ؛ ونقيضها لا - ض ؛ نتج لا - ق . ومعنى هذه المعادلة أن كل قضية تتضمن قضيتين متناقضتين يجب رفضها على أساس أن النقيضين لا يجتمعان .

(٣) Hard Core اصطلاح أطلقه لكاتوس على مجموعة الفروض التى تؤلف برنامجا للبحث ، وتظل قائمة طيلة المدة التى تثبت فيه صحتها .

لكاتوس لا يصح الا اذا كانت المعلومات المستخدمة في اختبار نظريتين متعارضتين متماثلة . وليس من المعقول على الاطلاق أن تركز النظريات المتعارضة دائما - حتى ما كان منها متعلقا ببرنامج البحث الواحد - على معلومات متماثلة . وعلى كل حال فان ما يقوله لكاتوس عن برامج البحث لا يجعل هذا الشرط أمرا مسلما . ولذلك فان القول بأن التعديلات التي ادخلها لكاتوس تخفف من العنصر التقليسدى فى المينودولوجية البويرية قول غير واضح .

ولكن الشكوك تدور حول المسألة اثنائية وهى : كيف يتم الانتقال من برنامج البحث القديم الى البرنامج الجديد أى القواعد المينودولوجية الجديدة التى يستخدمها اكى نقرر : هل فشل البرنامج القديم فضلا تاما بحيث يتعين احلال برنامج جديد مكانه ، أم يوجد احتمال لنجاحه فى المستقبل .

فاذا افترضنا أننا راينا - ونحن نحاول حل مشكلة من مشكلات البرنامج المفرد - ما يتعارض مع التجربة ، واننا حاولنا ، طبقا لقاعدة عدم الجمع بين النقيضين أن نعدل حزام الفروض الوافى ، فاننا حينئذ نحصل على النظرية « ن » الا انه يتضح لنا بالحكم بأن المسلمات العامة للبرنامج المتصلة « بقلبه الصلب » هى باطلة . وحينئذ أو لا تؤدى الى نتائج جديدة على الاطلاق) . ولما كان من المستحيل قبول النظرية الجديدة فان انظريه القديمة لا تصبح باطلة . ولكن هذا الموقف السلبى لا يسمح لنا بالحكم بأن المسلمات العامة للبرنامج المتصلة « بقلبه الصلب » هى باطلة . وحينئذ نجد أنفسنا حيث كنا قبل « ن » . فما هى القواعد المينودولوجية التى تدلنا على ما يجب عمله فى مثل هذا الموقف ؟ هل يتعين علينا أن نكرر التجربة على أمل أن نستطيع وضع نظرية جديدة تتوافر فيها شروط النظريات المتقدمة أم نعدل عن البرنامج القديم ونبحث عن برنامج جديد ؟ من الواضح أن هذه المشكلة هى المشكلة التى يتعين على مينودولوجية بوير أن تعالجها على مستوى النظريات . وحين ابتدع لكاتوس فكرة برامج البحث فكل ما فعله هو أنه نقل المشكلة ببساطة من مستوى النظريات الى مستوى البرامج ، وهو حين حل مشكلة الاختيار بين النظريات المتعارضة خلق مشكلة جديدة هى مشكلة الاختيار بين البرامج ، ولم يحلها بطريقة تشفى الغليل .

هذا والحل القائل بعدم نبذ البرنامج القديم قبل ظهور البرنامج الجديد - وهو الحل المقترح فى حالة تفنيد النظريات - يعد حلا غير مقبول لعدة أسباب :

أول هذه الأسباب أنه اذا سلم جميع العلماء بهذه القاعدة فلن يظهر البرنامج الجديد أبدا . والقاعدة التى يقترحها لكاتوس لا يمكن تطبيقها الا اذا خرقتها البعض من قبل أى اذا اقترح البعض برنامجا جديدا قبل تفنيد البرنامج القديم . وهنا نجد قاعدة بوير تنقلب الى ضدها ، وهى قاعدة وجيهة من الناحية الأخلاقية لأنها تقضى بأن يعمل الباحث على تفنيد كل نظرية حتى يتوصل الى أسمى نظرية ممكنة . ويتضح لنا ذلك اذا علمنا أن القاعدة التى يقترحها لكاتوس - اذا ما دلت التجربة على

خطا احدى النظريات - نقول بوضوح : ان نظريتك خطأ ، ولكن لا تنبذها قبل التأكد من التوصل الى نظرية أفضل » • ولكن عندما يعين علينا تقويم برنامج البحث فان التجريب لا تسعفنا بهذا التقويم لأن عدم اسفارها عن كشف علمى جديد يحى القلب الصلب » للبرنامج من التفيد • وهنا تتعادل أمامنا كفة الأسباب الداعية لتحسين البرنامج القديم مع كفة الأسباب الداعية لنبذه والبحث عن برنامج جديد • وليس ثمة قواعد ميثودولوجية يمكن أن تدلنا على مدى الفترة المعقولة التى يجب أن تستمر محاولتنا فيها لانقاذ البرنامج القديم •

وثانيها : لنفرض أننا نحينا جانبا مسألة المصدر الذى يحى منه البرنامج المنافس الجديد ، وانه لا يوجد برنامج من برامج البحث يتمتع بالاحتكار أى يستأثر وحده بميدان البحث ، وانه توجد دائما برامج متعددة متنافسة • اذا افترضنا ذلك وجدنا أنه لكى يتسنى للقواعد الميثودولوجية التى يقترحها لكاتوس ان تحل مشكلتنا لا يكفى أن توجد عدة برامج متنافسة •

ثم هناك شرط أقسى من هذا ، وهو أن يستطيع أحد هذه البرامج أن يقدم لنا حلا للتناقض الذى تكشف عنه التجارب ، وأن يحل هذا التناقض دون الوقوع فى مشكلات سبق أن حلها منافسه • ومن الواضح أن هذا ليس هو الموقف الذى نواجهه فى العادة • فى حالة وجود برامج متنافسة لا يقدم أحدها سلسلة من النظريات المتقدمة ، ويقدم الآخر سلسلة من النظريات المتخلفة • فقبل عهد لويس دى بروجي لم تستطع نظرية الموجات أو الجسيمات فى الضوء أن تحل المشكلات التجريبية • ان الأزمة الحقيقية فى العلم تبدأ عندما لا تستطيع برامج البحوث انقائمة أن تقدم لنا سلسلة من النظريات المتقدمة • ولذلك فان مشكلة الانتقال من البرنامج القديم الى الجديد سوف تبقى دون حل حتى ولو لم تقبل فكرة التطور العلمى الأحادى النماذج أو الأحادى البرامج •

وأخيرا أحب أن أسأل لكاتوس : ما عى برامج البحوث العلمية التى تتحدث عنها ؟ ان جميع الأسئلة التى سبق أن وجهناها الى كوهن بشأن نماذجه تطالعنا فى هذا المقام • وفضلا عن ذلك هناك سؤال يطالعنا أيضا •

لقد ضرب لكاتوس مثلا بالميتافيزيقا الديكارتية (نسبة للفيلسوف ديكارت) ، وقال انها عنصر من برنامج البحث الخاص بالطبيعيات الديكارتية • واذا نظرنا الى الأمر من وجهة النظر التى يدافع عنها لكاتوس وجدنا هذا المثل مثيرا للدهشة • فهل تحل لكاتوس عن برنامج التفيد العلمى القاضى بالفصل بين العلم والميتافيزيقا ؟ اذا كان ذك كذلك فانى ان أدخل فى جدال معه • ولكنى أسأل هل يوافق لكاتوس على هذا الرأى بحق ؟ انه ليؤسفنى أن ما يقوله عن برامج البحوث ليس من الواضح بحيث يتضمن الإجابة عن هذا السؤال • فهو لا يقول لنا بصراحة : هل يشتمل القلب الصلب للبرنامج على بعض القضايا التى لا يسرى عليها المعيار التقيندى للفصل بين العلم والميتافيزيقا ؟ ان المعيار الذى يحرم تطبيق قاعدة عدم الجمع بين النقيضين على

مسلمات البرامج يبين لنا فيما يبدو أنها قابلة للتنفيذ من الناحية التجريبية ، وفي
أي حالة أخرى لا تكون القاعدة ضرورية . وإذا تقرر ذلك فإن هذه المسلمات ليست
ميتافيزيقية أي غير قابلة للتنفيذ . إلا أن المثل الذي ضربته بشأن الميتافيزيقا
الديكارتيه يثبت العكس .

ومما تقدم يتضح أن التعديلات التي أدخلها لكاتوس على منطق الكشف العلمي
لا تحل المشكلة التي قصد بهذه التعديلات أن يحلها . فهذه التعديلات لا تفسر لنا
بطريقة ميثودولوجية كيفية الانتقال من برامج البحث القديمة إلى الجديدة . ولذلك
فإن مسأله امكان تفسير هذا الانتقال بالطرق الميثودولوجية سوف تبقى بلا حل .

٦

اننى اعتقد أن عجز لكاتوس عن اثبات أن منطق الكشف العلمي يمكن أن يصلح
أساساً لتفسير عملية تطور العلم يعزى إلى المسلمات الأولية الخاصة بأهداف فلسفة
العلم ومناهجها وموضوعها . وأنا أقصد في انقاف الأول تلك المسلمات الخاصة
بإمكان حل ما يسمى بمشكلة تحديد معنى العلم وأقصد ثانياً تلك المسلمات التي
نقصر اختصاص فلسفة العلم على تبرير النظريات العلمية ، وإثبات صحتها . وأحب
أن أبين بإيجاز شديد الأسباب التي تحملنى على الاعتقاد بأن هذه المسلمات غير
اقبولة إذا أريد لفلسفة العلم أن تفسر لنا عملية نمو المعرفة .

أ - أقول أولاً أننا إذا سلمنا بما يقوله بوبر من أن كل مقياس لتحديد
معنى العلم ودائرة اختصاصه يجب أن يكون ذا طابع معيارى (١) (وأعتقد أن ما يقوله
بوبر يمتاز بقوة الحجة) وجب حينئذ أن لا تكون فلسفة العلم سوى وضع مفهوم
معيارى للعلم . ومثل هذا المفهوم يمكن بالطبع مقارنته بالحقيقة . ولكن نتائج
عنه المقارنة لا تصلح مقياساً لتقويم المفهوم المعيارى للعلم ، كما أن السلوك
الأخلاقي للإنسان لا يصلح مقياساً للحكم على النوااميس الأخلاقية . إن مفهوم

(١) توضيحاً لمعنى ما يقوله المؤلف تشير إلى أن العلماء يقسمون للعلوم إلى قسمين : علوم وصفية ؛
وعلوم معيارية . فالأولى الوصفية فيختص بوصف الأشياء كما هي عليه كعلم التشريح الوصفى الذى
يعنى بوصف الأعضاء من حيث شكلها ومكانها الخ . وأما العلم المعيارى فيختص بوضع المعايير أو
القوانين العامة التى يستعان بها فى الحكم على الأشياء وتقويمها ؛ ومن أمثلة ذلك علم المنطق وعلم الجمال
وعلم الأخلاق وكلها من العلوم الفلسفية الأساسية . فالأولى علم المنطق فيبحث فى قوانين الفكر ، وأما علم
الجمال فيبحث فى الأحكام الجمالية ؛ وأما علم الأخلاق فيبحث فى القوانين والأحكام الأخلاقية . ومن
ذلك يتضح أن ثمة فرقا هاماً بين العلم الوصفى والعلم المعيارى ؛ وهو أن الأولى يبحث فى وصف الشيء على
ما هو عليه ، لا على ما يجب أن يكون عليه ؛ والثانى يبحث فيما يجب أن يكون الشيء عليه .

(المترجم)

العلم هذا يمكن أن يصلح أساسا لتقويم تاريخ العلم ، ولكنه لا يقبل هو نفسه أن يقوم على أساس الشواهد التاريخية. وإذا كان لكاثوس يرى أن مثل هذا المفهوم يمكن أن يكون هدفا للنقد بدعوى أنه يتعارض مع الحقائق التاريخية وجب أن نقول إن حدود هذا النقد محكومة بالمعايير العقلانية ، فالحقائق التي لا تتفق مع المفهوم المعيارى تعتبر غير عقلانية . وتضم الى زمرة حقائق التاريخ الخارجى (تاريخ الظواهر الخارجية) ، وهو التاريخ الذى لا يصلح لفهم العلم والواقع إن المفهوم العقلانى المقترح مزود بوسائل الدفاع عن النفس ، فالحقائق التي لا تتفق معه يمكن أن تعتبر غير عقلانية ، ولا صلة لها بمفهوم العلم ، ولكن فى الوقت نفسه نجد أن كلمة عقلانى ولا عقلانى لا تعنى فى هذا المقام سوى الاتفاق (أو عدم الاتفاق) مع المقاييس العقلية المعيارية . ولا أريد أن أقول إن الفلسفة المعيارية المحضة للعلم لا قيمة لها ، بل كل ما أريد أن أقوله هو أن الفلسفة العلمية المعيارية المحضة اما أنها لا تستطيع الثبات على محك الحجج المبنية على الحقائق ، وبذلك لا يمكن مقارنتها بالشواهد التاريخية ، واما أنها لا تعنى صراحة بهذه المقارنة .

ب - وأقول ثانيا أن حل مشكلة تحديد معنى العلم وتحديد دائرة اختصاصه بواسطة المقاييس المعيارية ، وكذلك قصر اختصاص فلسفة العلم على مجال تبرير النظريات العلمية ، هما أمر مبنى على دعوى أن معايير تحديد معنى العلم ، وكذلك المعايير العقلانية فى مجال العلم ، هى معايير لها صفة الدوام ، ولا تقبل التعبير من الناحية التاريخية . وإذا كان الحال بخلاف ذلك - وأنا أعتقد أن تاريخ العلم يفند هذه الدعوى - فحينئذ أقول إن تحديد مفهوم العلم على هذا الأساس ليس مفهوما للعلم على إطلاقه ، بل هو على أحسن الفروض مفهوم للعلم فى عصر تاريخى معين . وأكثر من ذلك أنه إذا لم تكن المعايير العقلانية دائمة فى مجال العلم فليس بصحيح أن تبرير النظريات العلمية أو الدفاع عنها مستقل تماما عن الكشف العلمى . ثم قصر فلسفة العلم الهادفة الى تفسير عملية تطور المعرفة على تبرير النظريات العلمية لا يمكن القاع عنه الا اذا كانت وسائل هذا التبرير مستقلة عن الظروف التاريخية .

ج - وأقول ثالثا أننا إذا أخذنا بالطابع المعيارى فى تحديد مفهوم العلم وجدنا أن هذا المفهوم لا يشمل عدة عوامل لها شأن عظيم فى تطور المعرفة . ونظرا لطبيعة هذه العوامل نجد أن التفرقة بين التاريخ الداخلى (العقلى) والتاريخ الخارجى للعلم لا يمكن أن تعتبر حلا كافيا للمشكلة ، ما لم تكن هذه التفرقة تفرقة تحليلية محضة . وطبقا للمقاييس المعيارية لتحديد مفهوم العلم فإن العلم لا ينفصل عن محيط العقائد غير العلمية (الميتافيزيقية) وحسب ، بل ينفصل أيضا من أعلى ، أى عن البناء الميتودولوجى العلوى ، والآراء الاستمولوجية (الخاصة بنظرية المعرفة أو مطلق العلم) التى بدونها لا يمكن أن يكون للعلم وجود على الإطلاق .

ويبدو أن فصل الجهود العلمية المحضة (أو نتائجها) عن الاعتقادات المتعلقة

يطابع هذه الجهود ، وعن الاساليب التي يجب أن تبذل هذه الجهود بها ، والأهداف التي ترمى إليها ، إنما هو أمر مستحيل كاستحالة الفصل بين الشعور (الوعي) ومعرفة الذات . وهذه مشكلة جوهرية لا في مجال فلسفة العلم وحسب بل أيضا في مجال الفلسفة بصفة عامة .

وهذا الأمر قلما ييسر لنا سبيل التفكير الفلسفي في العلم . ولكن إذا أردنا أن نتفادى الاعراق في تبسيط الأمور وجب علينا أن ندخل هذا الأمر في اعتبارنا . ومهما بلغ عمق الفرق المنطقي بين المطالب التجريبية والميثودولوجية أو الإبيستيمولوجية فمن المستحيل أن ندرس نمو المعرفة دون مراعاة الصلات بين هذين الأمرين وتأثير أحدهما في الآخر . ولذلك أعتقد أن المسألة الرئيسية التي يجب حلها لكي يتسنى لنا فهم تطور العلم تتركز في مشكلة الصلات المتبادلة بين مستويات التفكير النظري على اختلافها ، لا في وضع خط فاصل بين ما هو علم وما ليس بعلم . وكما قلت ليست المسألة هي التفرقة بين التاريخ الخارجي والتاريخ الداخلي للعلم ، وإنما هي تحديد العوامل المتصلة بتطوره اداخلي (العقلي) . وتبدو مشكلة نمو المعرفة مستعصية على الحل إذا اقتصرنا على دراسة التطور الداخلي للعلم . ويلوح لي أن الرأي الذي يتخذ أساسا لكل المحاولات الهادفة الى حل مشكلة تحديد مفهوم العلم أعنى الرأي القائل بأن كل المطالب العلمية متماثلة في وضعها المنطقي (أى متماثلة بالنسبة للتفرقة بين القضايا التجريبية والتحليلية والمعيارية والميتافيزيقية) إنما هو رأى خاطئ ، وخاصة عندما نهدف بهذه الوسيلة الى فهم تطور المعرفة .

ولذلك أعتقد - على الرغم ما تقضى به كل المقاييس المقترحة لتعريف العلم من استبعاد القضايا المعيارية (الميثودولوجية) والتحليلية عن دائرة النظام الذي يطلق عليه اسم « العلم » - أن هذه انقضايا تدخل في دائرة هذا النظام . وتقوم بدور هام في تطوره الداخلي . وأهم من ذلك أن هذين الأمرين كليهما (المعيارى والتحليلي) يتغير كلما تغير المجال الكلي للعلم . ان ملاحظة كوين التي يقول فيها ان المجال الكلي للعلم « فيه متسع كبير للاختيار بشأن القضية التي يجب تقويمها من جديد في ضوء أية تجربة مضادة بسيطة » تنطبق في نظرى على كلا الأمرين : التحليل والميثودولوجى . وكل ما أريد أن أضيفه هو أن قوانين المنطق التي توحد الرابطة بين النظريات العلمية والقواعد الميثودولوجية لتبيريها واثبات صحتها هي عناصر العلم التي لا يعاد تقويمها الا عند الضرورة القصوى أى عندما لانستطيع ايجاد أية وسيلة أخرى لاعادة التوازن الذي يختل بسبب التصادم مع التجربة . ولذلك فإن هذه القوانين قلما تتغير ، وهي أكثر العناصر ثباتا ودواما في هذا المجال . وهذا يومه أن العلم يتغير وينمو دائما على أساس هذه القواعد نفسها ، وانه من الممكن أن نصوغ تعريفا للعلم المطلق أن نحل مشكلة تحديد اختصاصه بالإشارة الى القواعد الميثودولوجية التي يجب أن تتوافر شروطها في كافة المباحث العلمية .

ومما تقدم يتضح أننا عندما نحاول الاجابة على : ما هو العلم ؟ وكيف يتطور ؟ نجد أنفسنا أمام أحد أمرين : اما أن نحدد معنى العلم بواسطة قواعد ومقاييس

معيارية ، وطرق عقلانية ، وهكذا ، وكلها أمور غير قابلة للتغيير من الناحية التاريخية ، وغير متصلة بالمجال الذى تحدده ، وإما أن نعتبر القواعد والمقاييس الميتودولوجية عناصر لهذا المجال المتغير وهذه القواعد والمقاييس الأخيرة لا يمكن أن تصلح أساسا لتحديد العلم بسبب قابليتها للتغيير . وبعبارة أخرى : إما أن نعتبر القواعد الميتودولوجية دائمة وبذلك يمكن أن تصلح وسيلة للتحديد ، أو نعتبرها عنصرا من عناصر هذا المجال المتغير ، وحينئذ تتطلب التغييرات التى تطرأ عليها تفسيراً ، شأنها فى ذلك شأن التغييرات الأخرى التى تطرأ على هذا المجال . وهذا التفسير يجب أن يوضح الصلات بينها وبين حدود ، هذا المجال .

٧

ولنرجع الآن الى مسألة الثورة العلمية ، فنقول اننا عندما نقارن بين حالة المعرفة قبل وبعد حدوث تغيير يطلق عليه اسم « الثورة » يجب علينا أن نعالج مسألتين مختلفتين ، الأولى : هل النظرية الجديدة تفسر كل الظواهر التى فسرتها النظرية السابقة ؟ وبعبارة أخرى : هل تتراكم المعرفة حقاً ؟ والثانية : هل ثمة وجه للتوافق بين النظرية القديمة والنظرية الجديدة ؟

ويجب أن نلاحظ أن التوافق بين النظريات المتعاقبة يمكن أن يفهم على وجهين : (أ) أن يكون المعنى هو أن النظرية القديمة تمثل من الناحية الشكلية (بعيداً عن المعنى التجريبى) حالة نوعية (خاصة) من حالات النظرية الجديدة ، (ب) أن يكون المعنى هو أن قضايا النظرية القديمة لا تكون صحيحة فى النظرية الجديدة وحسب بل تحتفظ أيضاً بمعناها التجريبى . فى الحالة الأولى يمكن أن نقول أن التوافق شكلى ، وفى الحالة الثانية معنى . ومن السهل أن نبين بالأمثلة التاريخية أن التوافق الشكلى بين النظريات قد تحقق فى التغييرات التى طرأت على مضمون المعرفة ، تلك التغييرات التى تعتبر عادة تطورات ، كما تحقق فى التغييرات التى تسمى « ثورات » . ولذلك فإن الجدل الذى يدور حول ما إذا كانت العلاقة التوافقية قائمة أو غير قائمة فى الثورات العلمية ناشئ عن المعنى الذى يفهمه الباحث من كلمة التوافق .

والفرق بين معنى كلا السؤالين (عن التراكم والتوافق) ناتج عن الرأى القائل بأن الحقائق العلمية ليست مجرد حقائق تجريبية بل هى تفسيرات وتاويلات للظواهر الطبيعية فى ضوء المعلومات والاعتقادات المسلم بها من قبل ، فالطاهرة الطبيعية الواحدة يمكن أن تصبح (ولكن لا يجب ذلك دائماً) حقيقة علمية أخرى فى إطار مفهوم آخر .

وينبذ واضحاً أن الإجابة بالسلب عن السؤال الخاص بالتراكم تتضمن إجابة

بالسلب عن السؤال الخاص بالتوافق المعنوي ، ولكن العكس ليس صحيحا . ذلك أن النظرية الجديدة قد تفسر كل الظواهر الطبيعية التي فسرتها سابقتها بدون أن يكون بينهما توافق معنوي . فإذا فسرت - مثلا - إحدى النظريات حرية الحركة التي تتمتع بها الاجسام بأنها أى الأجسام نهضت الى أماكن طبيعية في الفضاء المادى النهائي في حين تفسرها نظرية ثانية بأنها حركة في مدار دائرى في الفضاء الهندسى اللانهاى المتساوى الخصائص في جميع الجهات ، وتفسرها نظرية ثالثة بأنها تتحرك في الفضاء اللانهاى طبقا لمنحنى ريمان الذى يحدده توزيع كتل الأجسام ، فحينئذ يبدو من المستحيل أن يكون ثمة توافق معنوي بين هذه النظريات .

وإذا تقرر ذلك طالعنا هذا السؤال : اذا سلمنا - كما هو واقع - بأن بعض التغيرات في مضمون المعرفة هي ثورات (بمعنى أنه لا يوجد توافق معنوي بين النظريات المتعاقبة) أفلا نكون مضطرين الى التسليم أيضا بأن الانتقال من الرأى القديم الى الجديد يتم بطريقة لا عقلانية ، ولذلك لا يمكن تفسيره تفسيراً عقلانياً ؟ وهل صحيح أنه اذا لم يوجد توافق معنوي بين نظريتين متعاقبتين فلا يوجد جسر يربط بينهما كما لا يوجد اطار مشترك من المفاهيم يجمع بين هاتين النظريتين غير المتوافقتين ؟ اننى أعتقد أن عدم وصولنا الى رأى يمكن أن يكون أساساً للتقويم العقلانى للنظريتين غير المتوافقتين لا يعنى أن الانتقال من النظرية القديمة الى الجديدة يتم بطريقة لا عقلانية . ولقد أخطأ كل من لكاتوس وكوهن في هذا الامر . وإذا سلمنا برأى كوهن للقاتل بأن نظريات ما قبل الثورة العلمية وما بعدها لاتتوافق (وأنا أعتقد أن هذا القول نتيجة منطقية للنقد الذى وجهه بوير للفكرة القائلة بوجود أساس تجريبي محض للعلم) أفلا نكون مضطرين الى التسليم بأنه لا توجد وسائل للانتقال العقلانى الى النظرية الجديدة . ومن ناحية أخرى فاننا اذا سلمنا برأى بوير ولكاتوس انقائى بأن مثل هذا الانتقال يتم فى العلم بطريقة عقلانية فلا نكون مضطرين الى الاعتقاد بأن هذا راجع الى وجود معايير عقلانية غير متغيرة تاريخياً ، تلك المعايير التى يحددها منطق الكشف العلمى . وقابلية المعايير العقلانية للتغيير لا تعنى أنها لا توجد على الاطلاق . ومن هنا يطالعنا هذا السؤال : ما هو اطار المفاهيم الذى تحدث فيه الثورة العلمية ، وكيف يحدد هذا الاطار الانتقال العقلانى من الرأى القديم الى الجديد ؟

٨

سبق أن أشرت الى الغموض الذى يكتنف مفهوم كوهن للثورة العلمية . وفى ضوء ما ذكرت تستطيع أن تبين على ما أعتقد ثلاث حالات من التغيرات التى تطرأ على مضمون المعرفة : (أ) الحالات التى يتطلب فيها تنفيذ إحدى النظريات العلمية ،

واحلال نظرية جديدة مكانها ، تفسيراً معنوياً جديداً للمفاهيم التي يتم بها توضيح هذه النظريات . وهذا هو حال التغيرات التطورية . (ب) الحالات التي تتطلب فيها ازالة التناقض التجريبي تفسيراً معنوياً جديداً للمفاهيم التي يتعين علينا أن نوضح بها الحقيقة المكتشفة ، على أن يكون هذا التفسير خاصاً بالمفاهيم التي يكون تطبيقها مقصوراً على مجال من مجالات البحوث المتخصصة . وهذا هو حال الثورات المحلية . (ج) وأخيراً الحالات التي تتطلب فيها ازالة التناقض التجريبي تغييراً في معنى تلك المفاهيم العامة التي يكون تطبيقها مقصوراً على أي مجال معين من البحوث والتي يؤدي تفسيرها من جديد الى تعديل النظرة العالمية الشاملة . وهذا هو حال الثورات العالمية .

وعند التفريق بين الثورات العلمية من حيث مجالها ونطاقها لا يكفي أن نقول انها تغييرات في النماذج (التي يحتذيها العلم في تطوره) أو في برامج البحوث ، وأن النظريات السابقة على الثورة واللاحقة لها غير متوافقة ، بل يجب علينا أن نعرف أي المسلمات النموذجية تم تفنيدها وأيها تم الإبقاء عليه . والمسلمات التي لم تهدمها الأزمة العلمية هي وحدها التي يمكن أن تشكل الإطار الذي تم فيه التغلب على الأزمة بطريقة عقلانية ، وتسنى فيه الاتصال بين العلماء .

وليس ثمة اعتقادات (بما فيها القواعد الميثودولوجية) والمعايير العقلانية ، ومفاهيم التجربة والحقيقة (يمكن أن تنجو من التأثير بالأزمة العلمية في أي مرحلة من مراحل تطور المعرفة . ومن ثم فانه ، اذا ما قلبنا صفحات التاريخ على امتداد رقعة طويلة من الزمن بدت لنا الانتقالات (من النظريات القديمة الى الجديدة) غير مفهومة ، وغير قابلة للتفسير العقلاني ، وبخاصة اذا انهزم في الأزمة التالية صرح العقائد العامة التي مهدت السبيل للانتقال . ولكي يتسنى لنا أن نفهم كيف حدث الانتقال يجب علينا أن نعرف الاعتقادات (علمية وغير علمية) المسلم بها في العصر الذي تم فيه هذا الانتقال ، وأن نبحث عن الطرق العقلانية التي كانت متاحة للانتقال حينئذ ، وكيف تقدم العلماء الى الأمام وتغلبوا على الأزمة ، وأصبحوا «عبيداً» للنظرية الجديدة .

وفي كل أزمة توجد « حالة ناسخة » (نظرية تنسخ ما قبلها) ، واذا كنا لا نفطن لوجودها فالسبب في ذلك هو أن المعيار المقرر لتحديد معنى العلم يستبعدنا من جملة العوامل المحددة لتطور العلم . ولكن هذه « الحالة الناسخة » هي نفسها عنصر من عناصر المجال الكلي للعلم ، ومن ثم فانها قابلة لأن تنسخ هي نفسها وتعرض للأزمة ، فمثلها كمثل قاض يحكم على غيره بالاعدام حتى يأتي قاض جديد فيحكم عليه هو بالاعدام . واذا نحن فرقنا بين الثورات التي تحدث في مجال العلم من حيث نطاقها ومجالها ، ومن حيث المعتقدات التي تطلب هذه الثورات بتنفيذها والقائما ، واذا نحن اعترفنا لا بدور الكبت والكبح الذي يقوم به المعتقدات غير العلمية وحسب ، بل أيضاً بدورها التنظيمي كإطار يتم فيه التغلب على الأزمات

العلمية ، وإذا نحن لم ن عزل العلم عن الثقافة الانسانية الي هو جزء منها ، اذا نحن فعلنا ذلك تسنى لنا حيثند أن نتعدى الاختيار بين النظر الى نسو المعرفة على أنه عملية تخضع لبعض المعايير العقلانية الدائمة وبين أنه سلسلة من انوثبات اللا عقلانية التي تقفز فيها من رأى الى آخر .

٩

ان ما ذكرته عن الفرق بين الثورة المحلية والثورة الشاملة يحتاج بالطبع الى شيء من التفصيل ، بمعنى أنه يجب علينا أن نوضح أى المفاهيم لا يقتصر تطبيقها على مجال بعينه من مجالات البحث ، ويؤدى تفسيرها من جديد الى تعديل النظرية العالمية الشاملة . وأشير هنا الى ضربين من هذه المفاهيم دون أن ادعى أنى أوفيت المشكلة حقها من البحث فأقول :

أ - فى كل عصر من عصور تطور العلم يوجد علم أساسى . مثال ذلك أن علم الميكانيكا كان هو العلم الأساسى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، كما أن علم الفيزياء هو العلم الأساسى الآن . والقول بأن الفيزياء - مثلا - علم أساسى يعنى أنه من المعتقد : (١) أن كل شيء موجود بالفعل يمتاز ببعض الخواص التى يعد البحث فيها هو هدف علم الفيزياء ، (٢) وأنه توجد أشياء لا خواص لها سوى الخواص التى يبحثها علم الفيزياء . وإذا تقرر ذلك فكل شيء موجود بالفعل آيا كانت خواصه النوعية التى تبحثها العلوم الأخرى يمكن وصفه فيزيائيا . وليس معنى هذا بالطبع أن الخواص الفيزيائية للأشياء تزودنا بمعلومات شاملة عنها ، ولكن معناه أنه ما من فرع من فروع المعرفة العلمية يمكن أن يهمل الخواص الفيزيائية للشيء الذى يدرسه وحتى حينما يدرس أخص الخواص النوعية لهذا الشيء فإنه يبحث عن الخلفية الفيزيائية لهذه الخواص النوعية . وبهذا المعنى تعتبر الثورات العالمية الشاملة بمثابة تعديلات لمفاهيم العلم الأساسى التى تلزم لا يوضح خواص كل شيء يتم فحصه وبحثه ، والتى تحدد طبيعة الوجود التى تعد أساسا لكل نشاط علمى ومن الواضح أن مجموع هذه المفاهيم يتغير تاريخيا ، لا مضمونها فحسب . ولذلك أحب أن أقول انه اذا كانت الثورة المحلية تطرق مجالا محدودا من مجالات البحث دون أن تعدل النظرية العالمية فإن الثورة العالمية كفيفة بتعديل هذه النظرية .

ب - وتقوم الأفكار والآراء المتعلقة بالانسان من حيث هو ذات عالمه بدور مماثل فى مجال العلم وهذه الأفكار والآراء تشترك فى تحديد الاطار العام لجميع الجهود العلمية ، وتزودنا بقواعد البحث العلمى ، وهى تكون مع الأفكار الخاصة بالوجود ما يسمى بأسلوب التفكير العلمى فى عصر معين ، أو المبادئ التنظيمية للعلم . والسمة المميزة للثورات العالمية الشاملة هى أنها لا تتضمن التغييرات التى تطرأ على

طريقة تنظيم دائرة التجربة الانسانية فحسب ، بل تتضمن أيضا التغييرات التي تطرأ على معرفة الانسان بالعالم ومعرفته بنفسه . فالثورات العالمية الشاملة تزودنا بنظرة جديدة الى العالم كما تزودنا بنظرة جديدة الى المعرفة . ومن ثم فانها - اى الثورات الشاملة فى مجال العلم - هى ايضا ثورات فى مجال الافكار الفلسفية عند الانسان .

واذا اردنا أن نذكر ميزة مختصرة للتورة العلمية فى القرن السابع عشر أمكن ان نقول ان الانسان أصبح مقياسا لكل شيء بعد أن كان الكائن الأعظم هو هذا المقياس . ولكن الانسان - باعتباره ذاتا مدركة عارفة - أسبغت عليه بعض اصفات الالهية ، وهى صفة العلم . فصار فى مقدوره أن يكون مراقبا وراصدًا مثاليا يقف خارج العالم الذى يفحصه ويدرسه ، ويتوصل الى ادراك حقيقته المطلقة ، ومن عهد يكون وديكارات الى عهد كنت وهيجل نجد أن الفكرة القائلة بقدرة الانسان على المعرفة شاركت فى تحديد أسلوب التفكير العلمى، وتجدد هذا الأسلوب مائلا فى الاستيمولوجيا التجريبية كما هو مائل فى الاستيمولوجيا العقلانية . وكانت هذه الفكرة هى التى حددت مفهوم التجربة ، ومفهوم الحق والباطل ، ومفهوم الحدود الممكنة للمعرفة البشرية . ولكن العلم المعاصر حين عمد الى الانسان بوصفه الذات المدركة العارفة ، موضعه داخل العالم لا خارجه ، وحرمه بذلك من مركزه الممتاز ، قوض أيضا قضاياها ولا يمكن اغفال هذه المسلمات الا اذا أغفل المجهود العلمى التحليل الذاتى . ولكن هذا المدركة العارفة هما مقياس كل شيء ، بل أصبحت الطبيعة هى هذا المقياس . ومن الغريب أن نظرية النسبية - على عكس ما يدل عليه اسمها - تضفى على النواميس الطبيعية صبغة مطلقة .

واذا كانت المعرفة العلمية عبارة عن معرفة علاقة ما بين العالم والانسان فان ممارسة العلم لا يمكن أن تتحقق بدون مسلمات خاصة بالعالم وبالانسان . ولا يمكن اغفال هذه المسلمات الا اذا أغفل المجهود العلمى ولكن هذا التحليل الذاتى يصبح ضروريا عندما يتبين أن المسلمات المقررة والمبادئ التنظيمية للنشاط العلمى لم تعد تحقق نجاحا . واذا نحن لم نعتقد - كما اعتقد كنت - ان هذه المسلمات والمبادئ التنظيمية بديهية ، واذا نحن اعتقدنا أنه لا التجربة ولا العقل يتيحان أساسا للمعرفة لا يتطرق اليه الشك ، وجب علينا عندئذ أن نعتبر المبادئ التنظيمية للعلم وليدة المجهودات العلمية الانسانية ، وأن نسلم بهذه الحقيقة المحيرة للفكر ، وهى أن العقل الانسانى قادر - على أساس ما حققه من نتائج - على أن ينقد ويغير المسلمات التى حقق بسببها هذه النتائج ذاتها .

ان المفاهيم والمعتقدات التى تحدد النظرة العالمية الشاملة تسمى عادة « ميتافيزيقا » ، وهى من بعض الوجوه غير قابلة للاختبار ، فلا يمكن تصديقها ولا انكارها على أساس التجربة . ولكن هذا لا يعنى أنها غير قابلة لنقد العقل ، اننا نعلم حق العلم أن المسلمات الميتافيزيقية المقررة فى مجال العلم ليست دائمة ، فتحن

رفضها عندما تصبح عاجزة عن أداء وظيفتها في الكشف العلمي ، أعنى عندما لا تسمح لنا بتنظيم معلوماتنا في وحدة متماسكة وبالتغلب على الأزمات المحلية التي تحدث في مجال العلوم ، ونرفضها عندما لا تتيح لنا أساسا لتحليل معرفتنا تحليليا نقديا . ولكنني أحب أن أقول انه اذا كانت هذه الميتافيزيقا غير قابلة للاختبار على أساس أية تجربة مفردة فان العملية الشاملة لتطور المعرفة والتجربة الانسانية تؤكدها أو تنفيها ، وإن لم يكن ذلك بشكل قاطع . وإن الطريقة التي تدخل هذه الميتافيزيقا في عالم العلم هي التي تضطرننا الى تبنيها .

إن برنامج استبعاد الميتافيزيقا من عالم المعرفة العلمية يمكن تبريره لو أن تصديق أو تفنييد المعتقدات الميتافيزيقية يتم بطريقة تمسفية أعنى أنه ليست لدى العلم أية وسيلة لتقويم هذه الميتافيزيقا تفويما عقليا ، واختيار أو رفض ما يراه منها . ولكنني أعتقد أن الأمر ليس كذلك : أولا : لأنه بدون برنامج تحفزنا الى الكشف العلمي وتزودنا بمعايير عقلانية قابلة للتغيير تاريخيا يصبح النشاط العلمي مستحيلا ، (وثانيا) لأن الميتافيزيقا في عالم العلم ليست مجرد طائفة من المعتقدات غير قابلة للاختبار ، بل هي مجموعة من المبادئ التنظيمية تعد حوافز للكشف العلمي يمكن تصديقها أو تفنييدها باعتبارها مثمرة أو عقيمة . وليس صحيحا بأي حال أن البعد العقلاني في مجال العلم مقصور على التجربة والملاحظة .

والواقع أن المعرفة ليست على الإطلاق نظاما مغلقا ومتماسكا . انها تكون نظاما مغلقا اذا قررنا كل المسلمات التي قبلها فعلا تقريريا صريحا ، وإذا كان نقد هذه المسلمات لا يتطلب مسلمات أخرى . وهى تكون نظاما متماسكا اذا كانت المسلمات المقبولة ضمنا أو صراحة يتفق بعضها مع بعض .

وإذا أمكننا التوصل - على أساس مجموعة من المسلمات - الى قضية لا يمكن اثبات صحتها فان وجوب تغيير هذه المسلمات بسبب ما توصلنا اليه من نتائج لا يدعو الى الدهشة كما يبدو ، بل على العكس يعتبر شرطا ضروريا لحل المشكلات التي يثيرها تطور المعرفة .

وإذا كان من المستحيل اثبات وجود نظام متماسك من الأحكام على أساس المسلمات التي تعد أساسا لهذا النظام فإن طموحنا الى الوصول الى نظام متماسك للمعرفة يضطرننا الى قبول بعض المسلمات الجديدة ، ولكننا بذلك نعيد المشكلة التي صبونا الى حلها مرة أخرى . والواقع أن المعنى الفلسفي لنظريات جوديل يشير فيما يبدو الى القول بأنه عندما يصير التفكير النظري الى تقرير المسلمات التي يقوم هو عليها وتبرير هذه المسلمات فانه يتعين عليه أن يتجاوز هذه المسلمات ذاتها .

بقلم : ستيفان أمستردمى

ولد في وارمو عام ١٩٢٩ • تلقى دراساته في معهد الفنون التطبيقية في لودز ؛ وحصل على درجة الدكتوراه • قام بالتدريس في جامعة لودز ١٩٥٤ - ١٩٦٨ • وهو يقوم الآن بالتدريس في الأكاديمية البولندية للعلوم • وفى ٧٤/١٩٧٣ قام بالتدريس في جامعة بيسال لمجلس الجمعيات العلمية الأمريكية • له كتب ومقالات عن مشكلات فلسفة العلم • وميصغر له قريبا « بين التجربة والافتراض » •

ترجمة : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب وزارة التربية والتعليم ، ومدير دائرة المعارف بوزارة الثقافة سابقا •

التاريخ والفلسفة

ميلاد الفلسفة السياسية
في بلاد الإغريق

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال كما يبدو من عنوانه ميلاد الفلسفة السياسية في بلاد الإغريق ، مهد الفلسفة والعلم والفكر المتفتح الطليق ، تلك البلاد التي تدين لها أوروبا بل العالم كله بوضع اللبنة الأولى لصرح العلم الحديث ، البلاد التي أنجبت أعظم وأول فلاسفة في العالم : سقراط أبو الفلسفة ، وأرسطو أبو العلماء ، وأفلاطون .. والكليون من أمثال : انتستينز ، ودوجين الذي اتخذ سلاحه التقشف والسحرية فكان سلاحا أشد مضاء من أي سلاح آخر ، والرواقيون من أمثال زينون .

إن هؤلاء الإغريق ، كما يقول الكاتب ، كانوا ينشغلون دنيا ترتبط فيها السياسة ارتباطا مباشرا بفلسفة عامة . وفي استطاعتنا

أن نقول أن الفلاسفة اليونانيين جميعا على وجه التقريب كانوا معنيين بالمشكلات السياسية وأن نقول كذلك أنه حتى أولئك الذي فأنوا يشتغلون بانقضاي السياسية مثل الخطباء والمؤرخين كانوا غالبا يحاولون أن يعبروا عن تجاربهم باصطلاحات فلسفية . وليس هنا ما يبعث على انغراب في هذا ، إذ لم يكن هناك في بلاد الاغريق تقسيم في عالم الحياة العملية فرجل السياسة أو الحرب كان يؤلف المسرحية التراجيدية كما كان يكتب في التاريخ والفلسفة ، ولم يكن هناك تخصص كما نفهمه اليوم ، وحتى القرن الرابع قبل الميلاد كانت الفلسفة والتاريخ والسياسة لا تزال وثيقة الاتصال بعضها ببعض . وفي الأصل كان هناك الاهتمام العام بالأحداث السياسية ، وكانت الظروف مواتية لذلك بسبب صغر حكومات المدن ، مما وثق الرابطة بين الفرد والمجتمع ، وبسبب الديمقراطية التي مهلت السبيل لحرية الرأي . وقد كان على كل فرد في بلاد الاغريق أن يسهم في الحياة السياسية .

وقد اشترك المؤرخون والفلاسفة في إيجاد التاريخ السياسي ، ذلك التاريخ الذي ولد في اليوم الذي بدأ الناس فيه يسألون أنفسهم عن طبيعة المبادئ التي تحكم تكشف الأحداث بدلا من كتابة سلسلة الانساب والتاريخ المحل . وهوودوت نفسه يؤكد ذلك ، إذ أنه رغم حبه الشديد للوقوف على الحقائق البسيطة التي يغلب عليها طابع التوارد فإن هذا لم يمنعه من محاولة كشف المعنى المستتر وراء الأحداث . وقد انتهج ثوكودديدس المنهج التحليل في تاريخه ، ولم يتردد إسوقراط الذي لم يكن مؤرخا ، وإنما كان مؤلف بحوث سياسية مزودة بالتاريخ ، في تكوين قواعد عامة قائمة على أسانيد تاريخية . وفي مؤلفاته تفسير حر للتاريخ .

تعنى الحضارات جميعها بضرورة الحال بالحكمة السياسية ، وبالأحداث وبطرائق السلوك المطابقة ، ولاخفاء في أن الحكمة السياسية مرتبطة ارتباطا ضمنيا بالآداب والميتافيزيقا ، ولكن طرافة الاغريقين تتبدى في أنهم جعلوا هذه العلاقة واضحة صريحة في مرحلة جد مبكرة ، وتنجلي كذلك في أنهم عملوا على نشدان صورة للدنيا تربط فيها السياسة ارتباطا مباشرا بفلسفة عامة ، وأفلاطون وأرسطو مثالان لذلك . وبالإضافة إلى ذلك كانت الفلسفة السياسية متى وجدت تحتفظ بمكانتها في جميع المذاهب الفكرية الحديثة على وجه التقريب . ولكن استعادة كشف تأكيد الفكر السياسي ضمن له اليوم مكانا ساميا في جميع المواطن حيث يواجه مثلا الماركسيون أو الأحرار كلا منهما الآخر . ومن أجل ذلك تستحق مناقشة مثل هذه التفكير نصيبا من الالتفات .

وتوضح هذه المناشة سمة مميزة للحضارة اليونانية ، ويمكن وصفها بطريقتين تكمل كل منهما الطريقة الأخرى . وفي استطاعتنا أن نقول أن الفلاسفة

اليونانيين جميعا على وجه التقريب كانوا معنيين بالمشكلات السياسية ، وبعيدين عن الليات بمشكلات الوجود والدين والآداب ، بل يستطيع الانسان أن يقول كذلك ان المشتغلين بتفهم قضايا السياسة - مثل الخطباء والمؤرخين - حاولوا جميعا في الغلب أن يعبروا عن تجربتهم باصطلاحات فلسفية .

وليس هناك ما يبعث على الغاية في ذلك ، ففي المدن اليونانية الصغيرة المبكرة لم يكن هناك فواصل بين الرعاية أو تقسيم في عالم الحياة العقلية ، فرجل السياسة أو الحرب يؤلف الماساة ويكتب في التاريخ والفلسفة ، وكان هناك تبادل أفكار في المؤلفات دون تمييز متخصص ، ولم يخف تأثير هذه الوحدة الاصلية الا بمرور الزمن وحتى القرن الرابع قبل الميلاد كانت الفلسفة والتاريخ والسياسة لا تزال وثيقة الاتصال بعضها ببعض برغم وجود مميزات لكل منها .

ولمى الاصل كان هناك الاهتمام انعام بالأحداث السياسية ، والرغبة في النظر إليها من أشد وجهات النظر شمولاً . وفي هذا المجال كانت الظروف مواتية لأن صغر حجم حكومة المدن جعل من الواضح منذ البداية الزابطة بين الفرد والمجتمع ، وكذلك لأن الحرية الديمقراطية التي يسرت مثل هذه الأحوال توفرها مهلت السبيل للمناقشة التي أوجدت خلال التطور المستمر المفاهيم والمعتقدات التي تسمح بتكوين مثل هذه المذاهب .

وازداد معجم المصطلحات دقة كما ستوضح ذلك بعض الامثلة .

والكلمة اليونانية الموضوعية للنظم السياسية هي « بوليتيا » ، وهي تشير في معناها الاصل الى مكانة الفرد المواطن وواجبه . وعلى الانسان أن يسهم في « البوليتيا » أي في الحياة السياسية ، ولكن كل مدينة تتميز بسياسة خاصة ، تشمل نظاما من القيم والعادات والسلوك والسنن يكون شخصيتها الخاصة التي تميزها عن غيرها . ومنذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد كانت تستعمل الكلمة بمعنى أضيق لتدل على نظم الحكم المختلفة - مثل النظام الملكي ونظام حكم الأقلية (الاوليغارشي) ونظام الحكم الديمقراطي - ومن هذا الاصل نشأت الاستعمالات المختلفة . ويستطيع الانسان أن يميز ثلاثة وأربعة ثم خمسة وأخيرا ستة . وفي الوقت نفسه يبدأ وصف هذه « النظم » بأن يشمل جزءا أكبر نقد نوع معين من أنواع الديمقراطية ، وهو لذلك يشير الى نوع من الديمقراطية من قوانينها ويفصل فصلا أكثر وضوحا موضوع ما هي شروط الحكومة الحسنة . وفي القرن الرابع قبل الميلاد استعمل أرسطو الكلمة بمعنى خاص ساعد على رواجه نقد نوع معين من أنواع الديمقراطية وهو لذلك يشير الى نوع من أنواع الديمقراطية المعتدلة الخاضعة خضوعا كاملا لحكم القانون « حيث لا يكون القانون مسيطرا فانه لا يوجد « بوليتيا » (السياسة ١٢٩٢ - ١٠) وهذا النوع من التطور يشير الى تقدم في التحليل والضبط والاحكام .

وبهذه الطريقة نفسها فإن كلمة « ناموس » (١) ومعناها إقامة الشعارات الدينية والعرف المتبع (حتى في طراز الموسيقى) أصبحت في القرن الخامس تعني القانون المكتوب الذي قرره المدينة . وهكذا كان الناموس معارضا منذ البداية للقوانين القديمة النابعة الى حد ما من أصل ديني يسلمها للجيل التالي واضح القانون التوثيقياتي ، ويتطلب الأمر وقتا ابديا لتمييز أى قانون للعلاقة يمكن أن يوجد في حقيقة أن معناه الأولى كانت « اعرف » ، ووضح هذا بصعوبة حينما واجه الاثينيون صعوبة أخرى : وهذه الصعوبة هي التمييز من حيث المبدأ بين القانون المناسب ومجرد الأوامر العادية وبين الناموس والاقتراع بواسطة الحصى ، وهنا مرة ثانية تكتسب الفكرة نظريا وعمليا تعريفا أدق بالتطبيق العملي لفكرة مالوفة ونوجد ما يسمى « بالمعضلة » .

وبهذا الأسلوب يستطيع الانسان أن يذكر أمثلة لا حصر لها . فكرة الحرية (ايلينريا - الهوس باحرية) كانت في أول الأمر فكرة معينة واضحة بذاتها ، وكان الرجل الحر في مواجهة العبد ، وادرك الرجال الأحرار أنفسهم أنهم ليسوا في الواقع أحرارا حينما يعاملون معاملة تحكمية من أحد المستبدن الطغاه . ونظرا الى « حرية » المدينة باعتبارها اذ ذاك وظيفة من نظامها السياسي بمقدار ما هي جزء من استقلالها القومي . ولكن عند هذه النقطة بدأت مقارنة بين الحكومات المختلفة التي لا تحكمها نزوة رجل واحد . ولم يبد بأية طريقة من الطرائق أنها تعطي الحرية نفس الأسبقية ، وقد عرف يوربيدز الحرية بأنها حق المشاركة في الاجتماع الشعبي (النساء المستجيرات ٤٣٨) : « توجد الحرية حيث يسأل المنادى : من عنده أية خطة يقترحها تعود بالخير على الدولة ؟ » . ومهما يكن من الأمر فإن المفهوم يعرف بحدوده . ومن أواخر القرن الخامس كثرت الشكوى من عدم النظام المرافق لدرجة جد عظيمة من الحرية ، حتى ولو أن الحرية للمواطن لم تكن قد عرفت في اصطلاحات العلاقة بين الفرد والدولة في أثينا نفسها . وقد مهد هذا السبيل لأفلاطون الذي رأى أن الدولة الديمقراطية محكوم عليها بالهلاك لأنها « تصبح ثملة بالحرية المطبدة (الجمهورية الجزء السابع ٥٦٢ ج) أو على السواء لكل المفكرين المستجيبين لامتياز القانون . وفي الوقت نفسه كان قد أعد السبيل الى « الحرية الداخلية » التي يتطلبها الفلاسفة للحكيم والتي تبقى بعد تصدع حكومة المدينة . وهنا ثانية يصبح المفهوم أكثر دقة وأحسن تحديدا في حرارة المناقشة وخلال اختبارات التجارب .

وقد اكتسبت المعايير التي تميز النظام السياسي الصالح قوتها في خلال سير مثل هذه المناقشات . وقد تعلم المترافعون في أبسط القضايا أن يطالبوا بالعدالة أو الرخاء . أو اذا أمكن بكليهما معا ، وبدأ صراع الأفكار الذي شق له الطريق التاريخ والمأساة يؤدي دوره في العلاقة بين المفكرين . . وكان من السهل أن يوضع

أن القضية هي خير خطة • وأفاد نقد الاستبداد والظلم وكذلك نقد الأمبريالية من هذه الفكرة ، وساعد على مساندتها من طريق المبادلة • وهنا وجد موقفا سقراط وأفلاطون أسباب الانفصال والتباعد ، وذلك أن حد أنه في ذلك الحيز بدأت صياغة أدوات التحليل المنظم بالتدرج •

وهذه المناقشات التي بدأت في واقع الحياة أمكن استخدامها نقطة ابتداء يتقدم منها الفكر في اتجاهات مختلفة حسب الطريقة التي يسلكها الإنسان لتفسير التاريخ أو حتى في تجاوزه • وهذا الأصل المشترك يفسر لماذا في بلاد اليونان وحدها كان الاتجاهان أقل تباعدا مما حدث في غيرها • ففي أثينا اشترك المؤرخون والفلاسفة في إيجاد التاريخ السياسي • وتبادل وجهات النظر بينهما ، كان هو المفتاح الحقيقي لاتجاههم • ومن أجل هذا السبب صار تقسيم المعرفة الذي يجعل البعض في صفوف الكتاب والبعض في عداد الفلاسفة يعرض دراسة مؤلفاتهم للمسح والتشويه •

في بلاد اليونان كان التاريخ يتقدم من الاختلاط الأوسع بالأفكار السياسية وفي الحق أنه ولد في اليوم الذي بدأ الناس فيه يسألون أنفسهم عن طبيعة المبادئ التي تحكم تكشف الأحداث بدلا من كتابة سلسلة الأسباب والتاريخ المحلي •

وهيودوت نفسه يؤكد ذلك ، ولو أنه هو - أول مؤرخ حقيقي وليس أثينا - كان أشد الناس حبا في الوقوف على الحقائق البسيطة • تلك الحقائق المعينة النوعية التي يثقل عليها طابع النواذر • وهذا لم يمنعه من محاولة تمييز المعنى المستتر وراء المشاهدات التي يصنفها سواء في خلال سرده لها أو عن طريق كلمات المتحدثين الذين يذكرهم أو في تعليقاته • وحينما أشار في مقدمته إلى تعرض الأحوال البشرية الأساسي للأخطار ، وهو ما يبدو في مؤلفه موضوع صولون وكروسيوس وأرتيان ، فانه يكون فكرة عامة عن المصير البشري يتخذ منها صورة لقصته • وحينما يتخذ ملك أسبرطة الذي نفى في معسكر أكسرسيز مثلا للفروق بين اليونان وبلاد فارس ، وحينما يتحدث الأسبرطي عن اليونان • ويقول انها بلاد فقيرة ولكنها محافظة على القانون ولذلك تكسب نظاما اختياريا لابد أن يكفل لها الانتصار النهائي ، فانه يوضح ويشرح فرقا سياسيا في معركة أوسع حدودا ولها دلائل عامة أكثر شمولا •

وقد أصبح ذلك هدف توکو ديديس المصريح ، وهو في مقدمة كتابه يوضح رغبته في تأليف كتاب لمن يريد « أن يفهم فهما واضحا الأحداث السالفة والأحداث التي سيكون لها بفضل طبيعتها الإنسانية أمثال ونظائر في المستقبل » وطبيعة حديثة الجرد الذي تواجه فيه العدالة المصلحة الذاتية ، وتواجه فيه الأمبريالية فقدان الشعبية ، وتواجه فيه القوة البحرية القوة الأرضية ، تربط كل حادثة معينة بتحليل واضح للأحوال الأساسية والحياة السياسية غير المتغيرة • وبذلك يكون البيان بمثابة تأكيد لكل التكهانات التي صدرت من الخطباء والتي صقلها النقاش

والتقويم . وخلال الكتاب تستمر عملية تبسيط تجعل كل درس واضحا في اطار متابعة الرواية . وهكذا يصبح السرد فلسفيا ، ولا يستطيع الانسان أن ينسى أن هوزر اعتمد على توكو ديديس وقد كان مستولا عن ترجمته .

وتوكو ديديس على الأقل لا يجعل القانون منفردا ، وانما يسمح له بمجرد الظهور خلال سرد الأحداث ، وهو يزودنا بالحجج وبتأنيها التالية ، ولكنه لا يستخلص حكما قاطعا . وأبو قراط الذي لم يكن مؤرخا وانما كان مؤلف بحوث سياسية مزودة بالتاريخ لم يتردد من ناحية أخرى في تكوين قواعد عامة مدعومة بالتاريخ (من أمثلة ذلك أن قوة البحر غلبة قاضية ، وأن الفضيلة تجلب النية الحسنة ، وتجلب النجاح تبعا لذلك ، الى آخره) . وفي مؤلفاته تفسير حر للتاريخ يستعمل في مساندة المبادئ العامة التي تقدم ارشادا عمليا . واذا لم يكن له فلسفة عملية للتاريخ فانه على الأقل يشغل مكانا فكريا يستطيع من عليائه أن يشرف على كل الاختيارات السياسية .

ولتوضيح هذه العملية العقلية التي تقود من القصة الى النظرية يستطيع الانسان أن يشير الى شيء كان المؤرخون اليونانيون أنفسهم يحسبونه أشد احاطة . وذلك هو النظرية الخاصة بالحكومات الداخلية للمدن . وقد سجل هيرودوت وتوكو ديديس اختبار الحروب . وخصص ايسوقراط كل بحوثه السياسية باستثناء بحث واحد للسياسات غير الاثينية . وكل شأن له صلة بالحكومة الداخلية يكون عنصرا عرضيا في مؤلفات هؤلاء الثلاثة ، ولذلك فمما يسترعى النظر أن نرى في هذه المؤلفات صورة شديدة الوضوح والدقة لطرائق الديمقراطية اليونانية .

ويتحدث هيرودوت قبل كل شيء عن الاستبداد والطفيان الذي عرفه في أيونيا وعمل على محاربته . ومع ذلك فان مشكلات النظم الحكومية الأخرى كانت تعنيه الى حد أنه أدخل في تاريخه بحثا تاما ونقاشا بين الأمرين الفرس عن مزايا الديمقراطية والحكم الاستبدادي . وقد كان هذا على حساب الاحتمال التاريخي لأن الفرس الذين وصفهم في سنة ٥٢٢ قبل الميلاد كانوا يدفعونه بكل ما عرف عن السوفسطائيين من حصافة في القرن الخامس ، وهو يوازن بين مزايا ثلاثة أنواع من الحكم ويعيوبها دقة بدقة . وهو كذلك يهتم بذكر كيف تسهل خديعة الأمم : « علينا أن نستخلص أن خديعة كثيرين من الرجال أيسر من خديعة رجل واحد . ولكنه كذلك يشير الى المدى الذي تبعت فيه الحرية الحماسة لخدمة الهدف الذي هو بحق هدف هؤلاء الرجال : « ان مزية المساواة تبدو في مستوى الجماعة لا في مستوى الفرد . وفي العبودية يدبرون أمورهم في تراخ لعلمهم بأنهم يعملون من أجل سيد ، ولكن اذا ظفر أحدهم بحريته فانه يجد أنه من مصلحته أن ينجز عمله في حماسة » . وفي فورة الانتصار على الميديين كونت مزايا الحرية السياسية التي حددها القانون - كما يذكرنا ديمارتس - كشفا ناضرا مبهجا نجد صمدناه في كتابات أخرى من امبكيولوس الى رسالة هيبوقراط عن الهواء والماء والأمكنة .

وبعد خمسين عاما من هذا الانتصار كان ثوكو ديديس لا يزال يشيد بجمال النروح الديمقراطية في الخطبة الجنائزية المنسوبة الى بركليز ، وهي مرثية مؤثرة ولا تزال محتفظة بشهرتها : « نظامنا السياسي لا يتخذ نموذجا له نظام أمة أخرى » . وهي كذلك تجمع بين الدقة والبراعة ، وفيها يوضح المؤلف أن هذه الديمقراطية المهدبة ليست مجرد سلطة الدهماء ، وإنما تحددها قدرة الفرد مهما يكن مركز الاجتماعي على الدخول في غمار المباراة في حياة المدينة وما يمكن أن تفيد منه المدينة : « أهى مسألة من يتسلم وماذا يتسلم ؟ » إن القانون يعطي كل انسان حسب حاجته ، دون تحيز ، وحينما يصل الأمر الى الألقاب اذا كنا ندخل التمييز في أى مجال فان هذا لا يدل على مجرد العضوية في طبقة معينة وانمسا يدل على المزية - وهي وحدها التي تمكننا من الحصول على القاب التشريف » . والحقيقة أن هذا التعريف الدقيق يحى النظام الفارسي من النقد المتزايد الذي كانت توجهه اليه الديمقراطية ، ويذكر ثوكو ديديس بوضوح بالغ الخطرين اللذين كان ذلك يسببهما للمدينة ، وهو يرينا كيف يستسلم الشعب للاهواء غير المعقولة ، وكيف يحارب القادة بعضهم بعضا ويعتمدون على عطف الشعب ويضطرمهم ذلك الى الركون الى التملق وبذلك يقضون على المدينة . وقد بسط هذه الفكرة في الفصل الثاني وهو من الفصول القليلة التي يصدر فيها ثوكو ديديس حكما شخصيا ، وهو حكم له دلالاته الواسعة - وهو مع ذلك واضح نصب عينيه سير الحرب في مجموعها حتى الهزيمة النهائية . وهو يؤكد ذلك في متابعة الرواية ، وحتى بعد موت بركليز لا يكف عن توجيه اللوم الى هذا الخطأ المزدوج في كل مناسبة . وتكرار هذا التحليل يرغم انتباهنا على الاتجاه الى هذا الموضوع والاكثار من العودة الى هذا الموضوع وتكرار للتعبيرات يجعل ذلك أكثر وضوحا . فضلا عن ذلك فانه يجب أن لا يثير ذلك دهشتنا - كما رأينا عند كثيرين من النقاد - عندما نرى في الجزء الأخير من حكومة سميت بوجه عام « النظام السلفى » بعد صراع قاس بين أنصار الديمقراطية كتابه أن ثوكو ديديس نفسه يستدح عهدا للديمقراطية المعتدلة كانت فيه قد أقيمت فيه حكومة سميت بوجه عام النظام السلفى بعد صراع قاس بين أنصار الديمقراطية والأوليغاشية وفي عبارة يصعب تفسير بعض تفاصيلها يتحدث ثوكو ديديس بوجه خاص عن التوازن والمساومة : « أوجد حق توازن معقول بين الارستقراطية والشعب وكان هذا هو السبب الرئيسى الذي جعل المدينة قادرة على أن تتخلص من الموقف المتدهور » . وتحليل دقيق لأخطاء أثينا أمكن ايجاد تماسك مجد بين ديمقراطية بركليز المقبولة ومحاولة التوفيق .

وكما يحدث في العادة نجد أن النظام الذى دافع عنه ايسوقراط في الرسالة الوحيدة التي كتبها عن السياسة الداخلية ، الأروباييتيكا ، يخص بالذكر مبادئ التوازن نفسها والتقاليد الاصلاحية نفسها ، وقد نزع الى العودة لنظام العصور المبكرة الذى أعان على ايجاد عظمة أثينا ، وهذا ما يعلمه مثل التاريخ ، « اذا كان علينا أن نغير حكومتنا فمن الواضح أنه بهذا المنطق يعود الينا الموقف الذى حصل عليه أسلافنا ، لأن الأحداث المتشابهة أو المتقاربة تنتج بضرورة الحال من السياسات المتشابهة » .

ولذلك علينا أن نرجع الى نظام الأيام السالفة الذى يوضح فيه ايسكورايس بعبارات جذيرة بافلاطون أن الذى سيطر هناك ليس هو المساواة « التى تعطى لكل انسان مثل ما تعطى الآخر » ولكن « المساواة التى تعطى لكل حسب حاجته » . والدرس الشديد الشفافية فى كتابات ثوكو ديديس يتحول هنا الى برنامج للعمل المباشر .

ومن الواضح أن بحث أسقراطس لا يمثل أى تطور فى التفكير من ناحية العلاقة بثوكو ديديس - انه يقصر عن ذلك كثيرا - فهو يظل خلاصة ولا يكاد يوصف بالحق ، وأهميته هى قبل كل شئ فى تأكيد وجود الأزمة وفى الحلول التى كانت قد بدأت تتكون فى مؤلفاته .

وخلال القرن الرابع تناول البحث هذه الأزمة - سواء على مستوى الإصلاحات البسيطة التى كانت موضع اهتمام ايسوقراط أو على المستوى الفلسفى الذى كان يتطلب اعادة النظر فى صميم الأهداف السياسية ، والاستجابة للخطيب يمكن فهمها من ضوء الاستجابة لأفلاطون .

ومهما يكن من الأمر فانه من التبسيط الخطير للأمور أن نرسم خطا مستقيما من المناقشات الواقعية ونتائجها التاريخية الى انتقالها لفلسفة أفلاطونية . وليس من العدل أن لا نذكر أن فريقا من الفلاسفة قد أعدوا الأدوات لهذه القراءة الأولى للاحداث التى خلفها لنا ثوكو ديديس فى أوضح بيان . وهؤلاء الفلاسفة هم السوفسطائيون الذين اعتبروا أنفسهم أساتذة التفكير . والذين قادهم موقفهم باعتبارهم غرباء متنقلين الى النظر الى المشكلات من وجهتها العامة تبعا لطبيعية هذا الموقف . وقد تطلبت الحياة السياسية الاثينية مساعدتهم دون أن تحدد أفعهم . والواقع أن المناقشة التى دارت حول أحسن أشكال الحكومات عند هيرودوت تمثل كل خصائص الحوار السفسطائي وهو فى الغالب قد اعتبر مبيئا لأثرهم والمفاهيم التى استعملها ثوكو ديديس وفن معارضة الحجج الذى هى الاطار لتحليله سارت على نمط هؤلاء السوفسطائيين ، ومن الظنون أن كثيرا منهم كانوا أساتذته ، وقد ارتبط بروتاجوراس ببركليز ، وقد كتب هو نفسه رسالته عن الحكومة .

وهذا يوضح لنا الى حد كبير الطبيعة النظرية للحجج المتبادلة وكيف أنها مستعملة عند كثير من الاثينيين فى ذلك العهد . والحجج المؤيدة للديمقراطية والحجج المناقضة لها تظهر فى رواية المستجيرات التى كتبها يوربيديز كما تظهر عند هيرودوت ، دون أن نذكر النشرة الاوليجارشية المجهولة التاريخية التى تنقلت حاملا اسم زينوفون . ومن المؤكد أن أرسطو فان يردد صدق نقد مثل هذا النظام ، ويضاف الى ذلك أن المتون مثل متن ايامليكس الخالى من اسم المؤلف ، وهو يعد اليوم مفقودا وبحث تراسيمكس الذى لا تملك منه سوى صفحة واحدة ، تظهر أن المناقشة كانت تدور بسهولة وتكرر فى كل منعطف .

وهذا التأثير غير المباشر للسوفسطائيين عظيم الى حد أن الانسان يهفو للعودة الى كتبهم المفقودة ، ويرى فيهم المصدر الاصل للفلسفة السياسية . ومن الأمور

للمؤكدة انهم كانت لهم آراء فى الموضوع ، وأفلاطون كان من غير شك مدينا لهم مباشرة . وفضلا عن ذلك لم ينقطع عن مهاجمتهم وتحديدموقفهم ناحية العلاقة بهم . ويبدو أن أرسطو كسيناس يزعم أن مبدا جمهورية أفلاطون كان موجودا فى مبادئ الشك الجدل لبروتوجوراس .

وحين نربط أفلاطون بالسفسطائيين دون غيرهم فاننا بذلك انما ننزع جذور تفكيره ونشوه صورته ، مع ما بينه وبينهم من فارق كبير . وحقيقة أن السفسطائيين كانوا فلاسفة وكتبوا فى السياسة ، ولكن يبدو أنهم لم يكونوا ابنية فلسفية كاملة ، وكان هؤلاء الفلاسفة قبل كل شئ أساتذة فى فن الجدل ، - وهذا يدل على ميلهم الى وضع الأسلوب قبل المذهب والتأثير العملى قبل النظرية ، وحتى اذا كان عندهم أفكار سياسية واضحة فان هذا الموقف كان من شأنه أن يصدر حكما مسبقا على ثباتهم ، وذلك حتى اذا كانوا قد قاموا بمحاولة لتقديم بعض العلاج لازمة المدينة ، فان أفلاطون ومعاصريه رأوا أنهم فى الأصل رجال مستعدون للدفاع عن كل حجة وأنهم الى هذا الحد تقع عليهم تبعة أزمة القيم على الأقل بطريق غير مباشر . هذه الأزمة المعلنة فى كل كتابات ذلك العصر والتي جعلت أزمة المدينة من الخطورة يمكن .

والواقع أن أفلاطون كان يحاول الرد على هذه الأزمة ، وقد قام بذلك بإحداث تفسير حاسم فى الاتجاهات التي كانت سائدة حتى ذلك الوقت ، سواء اتجاهات السفسطائيين أو اتجاهات المؤرخين والسياسيين .

ويتكون التطور الفلسفى فى الواقع من المبادأة بعمل نظم فكرية كاملة من أهداف سبق تصورهما . ومما يبعث عن الارتياح ان نلاحظ أن هذه الحركة كانت ثمرة الارتباط . وسقراط نفسه لم يقم بـنك ، فقد أراد أن يصل الى تعريف صارم لفضائل البشر وأهدافهم . وقد ظل شديد الصلابة فى مسألة الوسائل والغايات ، وقاده هذا المطلب الى أن لا يشترك فى الحياة السياسية . ولما أحاطت به لم يتراجع أمام الاتجاهات المتطرفة التي قد تعرضه للخطر ، ومع ذلك قبل البقاء فى مدينته ، وأثر أن يموت لكى يطبع قوانينها . وأما أفلاطون فكان على نقىض ذلك ، فانه عندما أراد أن يركن الى العمل السياسى صدمه منظر الفوضى والمظالم التي تجبعت بتوالى الحكومات ، وجعله ذلك يصمم على نبذ السياسة ويسير بتفكيره فى خطوط مخالفة ، ومما له علاقته بذلك البيان الوارد فى الخطاب السابع الذى يمثل أوضح شاهد : « لقد فهمت فى النهاية أن الدول الحقيقية محكومة حكما سيئا ، لأن تشريعها فى الأغلب غير قابل للعلاج بدون اعداد يتطلب مجهودا مرتبطا بظروف مواتية وقد دفعنى ذلك بقوة الى اعتناق الفلسفة الحققة ، والى أن أعلن أنه بضوتها وحده نستطيع أن نعرف أين تكمن العدالة فى الحياة العامة والخاصة » . وفكرة حكومة الفلاسفة التي صاغها فى العبارة التالية توضح ببراعة التغير الجذرى للاتجاه والمستوى .

وينبذ أفلاطون الأسس المستعملة في القرن السابق لمذبح الحكومات ، وهو
يعنى بذلك القدرة على الغزو ، أو على الاحتفاظ بالسيطرة . وهذا التحول يعلنه
مشددا في « جورجياس » وفي كثير من النصوص الأخرى ، ومن ثم فإن المثل الأعلى
الوحيد هو العدالة ، والهدف الوحيد هو جعل الإنسان أحسن حالا . وأكثر من ذلك
أن كل الرجال العظماء في الدولة الاثينية - حتى هؤلاء الذين امتدحهم بتركوديدس
مثل ثيموستوكليس وبركليز - يشملهم نقده . وخير النظم هو النظام الذي يجعل
العدالة في مكان السيطرة ، لأنها وحدها التي تؤدي إلى السعادة . وفي إطار هذا
المبدأ يعاد النظرة إلى جميع السياسات . وكما يعلن أفلاطون في الخطاب السابع
الرغبة في أن يتبع « الفلسفة الحقبة » فإنه كذلك يفهم أساس « السياسات الحقبة » .
وهذا في الواقع هو الذي يميز جورجياس التي نرى فيها سقراط يهاجم هؤلاء « الذين
يدعون أنهم خبراء بالسياسات » .

ويعلن في اعتزاز « انني اعتقد انني من الاثينيين القلائل ، ان لم أكن الاثيني
الوحيد الذي يضع أساس الفن الحقيقي للسياسة ، والاثيني الوحيد الذي يضعه
موضع التنفيذ » .

وهذه « الفلسفة الحقبة » وهذه « السياسة الحقبة » - واحدهما انعكاس
للثانية - تفتحان الطريق الجديد الذي هو ابتداء الفلسفة السياسية . وما هو
جدير بالاعتبار أنه يجب أن يكون الأمر كذلك بسبب سقوط الديمقراطية الاثينية
هذه الاستجابة تدل على العودة إلى الفكر المجرد الذي كان قد أصبح لا يستخرج
من الأحداث الملحوظة في مجال السياسة . وبين هذه القوانين التي يبدو أن توكوديدس
يميزها ومبادئ أفلاطون العامة يمتد الفرق جميعه الذي يفصل ملاحظة الواقع من
متابعة الصالح .

وأخيرا لم يكن هناك مجرد ارتباط بين ملاحظة الحقائق وفن تحليلها ،
والسياسات تعكس الآن الآداب التي كانت قائمة على ميتافيزيقا وأخذت مكانها
بين مختلف العلوم التي تعطي معنى للكون وحينما حصر سقراط اهتمامه في سلوك
الاحوال البشرية ، مثل السفسطائيين أخذ أفلاطون مرة أخرى بتقاليد الانطولوجيا
وأثرها بالتقدم الحديث في المعرفة .

وحينما عنت الفرصة ذكر في جورجياس رؤيا ليثياجورين للكون دفاعا
عن العدالة : « الحكماء يقررون أن السماء والأرض والآلهة يربطها بعضها ببعض
المحبة واحترام النظام والاعتدال والعدالة ، ولهذا يسمون الكون « نظام الأشياء »
لا « الفوضى » أو « الخروج على النظام » . وأفلاطون يتصنع الحكماء بأن لا يميلوا الهندسة
ومن المؤكد أن هذه الوثبة الذهنية كانت عامة في بلاد اليونان ، وكان أناكسيماندر
وهيراكلييتاس قد استعملا كلمة العدالة بمعنى النظام المسيطر على تدفق العناصر
أو حركة الكواكب ، وسوفوكليس ويوريديس استخلصا الكثير من العجج للاعتدال
من دورات السماء العظيمة . ولكن أفلاطون نفسه يأخذ مثل هذه الایحاءات إلى

حدودها المطلقة ، وعنده أن كل حجة مهما تكن سياسية ومقنعة يلزم أن تكون ملائمة لنظام عالمي .

وقد نشأ من ذلك أن جمهوريته تجمع كل شيء تحت وحدة واحدة ، هالواهب الروحية مثل طبقات المدينة ، والتربية والمعرفة والمصالح والافكار ، وأخيرا نظام خلق الكون الذي تدخل فيه حركات الكواكب والحياة والموت والأرواح والحياة الأخرى ، والسياسات الحقبة كل هذه تدل على نظام متماسك وفلسفه في أوسع معانيها .

واستمرار الارتباط بانفكر السابق ظل متصلا ، وهو مائل على الدوام حتى وإن كان ذلك عن طريق التباين كما يبين الموضوع السابق الإشارة اليه .

وأفلاطون يذكر الديمقراطية لأنه يتحدث عن شتى أنواع الحكومة الممكنة ، وهو يتحدث عن هذه الأنواع من ناحية الإشارة الى العدالة ليس غير ، وهي نقطة الابتداء عنده ، وهو يتخذها معياره الاصيل . وعلى هذا المستوى يصير الفرق بين الديمقراطية الصالحة والديمقراطية الرديئة غامضا ، ومطلب أفلاطون الاخلاقي مطلق الى حد كبير ، ولا يقنع بمثل هذه السهولة . ولا بد أن يضاف أنه لما كان قد ولد تقريبا في الوقت الذي مات فيه بركليز فإنه قد عرف قبل كل شيء تطرفات مثل هذا النظام وعانها ، وهو من ثم يتحدث بصوت آخر ، وكما أن تحليله للطغيان يحمل للموضوعات التي بحثت في القرن الخامس يبدو حكمه على الديمقراطية مثل رد فعل للمرائي التقليدية ، والعبارات التي استعملها بركليز ، كما يبدو في كتاب ثوكوديديس تتكرر في الجزء الثامن من الجمهورية ، وهي مع ذلك لا تستخدم التبشير بمزايا الديمقراطية وإنما تسخر بانتقاصها الظاهر ، وحتى مع الإغاضة في التفاصيل فإن « الفلسفة للحقة » تعرض بوصفها رد فعل ضد أحكام المؤرخين والساسة في العهد السابق .

وهذا وحده سبب كاف لإعادة رابطة الاستمرار بين الكتابين ، واختلاف اتجاههما لا يمنع مثل هذه العلاقة المنطقية والزمنية . وليس أقل من ذلك أهمية أن نقرر أنه في تاريخ متأخر أخذت الفلسفة السياسية اتى نشأت عن هذا التفكير تمتد الى مدى متزايدا لاتساع حتى وصل الى حد الاستيعاب التام .

ونحن نعرف ان أفلاطون في كتاب « القوانين » عرض صورة مجملة للحكومة تحقيقها أسير من الصورة الورادة في « الجمهورية » . ومن الحقائق المعروفة أنه في « القوانين » يعيد تماما كشف إحدى الفكر التي أعطاها مفكرو القرن الخامس الأسبقية في المناقشة التي اختيرت أنموذجا : فكرة الحكومة المعتدلة أو المختلطة .

وحقيقة أنه كان يقصد بذلك اسبرطة لا الديمقراطية ، ولكنه قام بذلك في تبنت ووضوح يجعلان للتحليل أهميته . وهو يظهر في الواقع كيف حصلت اسبرطة بالتدرج على التوازن في تنظيمها السياسي ، فوجود ملكين بدلا من ملك واحد

وجه الحكومة الاسبرطية في ناحية الاعتدال ، وإيجاد مجلس الشيوخ كان سبيلا الى مزج نضج العقل بديناميكية الملوكية . ويمكن أن يضاف الى هذا في النهاية رادع او كابح هو جماعة القضاة أو المحكمين الذين يشرفون على كل شيء . ولذلك كانت الحكومة « مختلطة ومعتدلة » وقد استعمل ثوكوديديس كلمة « مختلطة » في مقابل كلمة Sugkrasis واستعملها أفلاطون في مقابل كلمة Summektas وهي أكثر ايقاعا ، وهي تذكرنا بأنه اذا كان السياسيون قد أصبحوا على بينة من حاجتهم الى ضم المبادئ المختلفة فان الفيلسوف وحده ، وهو الذى يستطيع أن يستخلص مبدأ عاما من مثل هذا المزيج .

ولما كانت فلسفة أفلاطون الاولى قد نظرت الى « الافكار » من ناحية صفاتها المطلق فان نتيجة فكرته التى وضعت مسائل مقاسمة الأفكار وبناء الوجود أرغمته بعد ذلك على أن يبحث المختلطات ، وفي محاوره « بارمنيدس » يثير مسألة الواحد والمتعدد ، و « كتاب السياسة » يمثل لنور الحاكم بفن حيك السداة باللحمة أى الطبايح والمزايا التى يعرض بعضها عن بعض ويساند بعضها البعض الآخر ، ومحاوره « فيليبس » تقدم بأطريقه نفسها فكرة ان الحياة السعيدة مزيج أو « خليط » ويحاول أن يحدد عناصرها ، وفي محاوره « تيميس » يقدم الفكرة البيئاجورية عن « الواسطة » الرياضية حينما تجيء الفرصة . ولا يدعش الانسان حينما يرى أن أفلاطون فى الجزء الثالث من كتاب القوانين يمتدح نظام الحكم المختلط ، ويسلط فكرة أن الحكومات جميعها يشترك فيها « أمان » (الملوكية والديمقراطية ، والسلطة والحرية) ، واجمع التوازن بينهما هو وحده الذى يكفل وجود الحكومة الصالحة . وفى هذه المرحلة من مراحل تفكيره استطاع أفلاطون أن يسمح مثل هذه الفكرة فى مذهبه الفلسفى .

وواضح انه لا يجمل ذلك مثله الاعلى للحكم أو حتى الانموذج الأيسر تحقيقا . ولكنه على الأقل يقدم نظام اسبرطة المختلط الذى تتوازن فيه القوى المختلفة . وتتعاون فى اظهار مزاياها بوصفه صورة للحكم مقبولة من الوجهة التاريخية ، وقائمة على أساس سليم . ومعنى ذلك أنه على اتصال بالواقع ، لا لأنه يقترب منه . وانما لأنه عند اللزوم يزود آرائه فيما وراء الطبيعة بناحية منه .

وهذه النزعة الثنائية موجودة بصورة أوضح فى مؤلفات أرسطو . وأرسطو كان أكثر من أفلاطون احتماما بمعرفة الواقع وتصنيفه وبتسليط فكره عليه وحصره فيه ، ولم يكن مشغولا مثل أفلاطون بدراسة الصور الموجودة للحكم ومحاولة تحديدها . ولكن كان أرسطو من ناحية أخرى من أصحاب النظريات الصريحة فى الحكم المختلط ومجافاة التطرف ، وكان يسمى ذلك « ميزوتس » ، أى المتوسط ، وكيف كان يمكنه أن لا يعيد النظر فى التفكير السابق عن النظم المعتدلة لكى يجعله أكثر دقة ؟ وفى رسالة وصفية خالصة نظام الحكم الأثينى - امتدح الديمقراطية للمعتدلة التى جربت فى سنة ٤١١ بعد مدح ثوكوديديس وايسقوراط . ومن الحق

أن يقال انه خير حجة وأثبتها في الحديث عن هذه الحكومة وأنصارها ، وهو كذلك مثل
الميسوقراط وأفلاطون يتحدث عن نظام الحكم المختلط عند الاسبرطيين ، وجسصل
فكرة الحكومة المختلطة إحدى قواعد نظريته عن « الجمهورية » وفي الكتاب الرابع
يبدأ بمقدمة في البحث عن الصور التي يمكن أن يمثلها هذا الخليط ، ويشيد بمزاياه ،
ويكون في نظام عام أمثال هذه الأفكار التي صادفها من قبل منعزلة موزعة وفي لفات
جزافية . ففي مؤلفات يوربيديس مثلاً بحث أهميتها الاجتماعية في مكانة الطبقة
المتوسطة . وهي عامل موطن في الدول التي لها فيها نصيب موفور من التمثيل .

وبعد الوثبة المفاجئة الى النظرية الخالصة نعود بالتدريج الى اهتمامات الواقع
العمل والى حلول خاصة بدأت تكون اتصالاً . ويستطيع الانسان بوجه عام أن يميز
في الموقف الثنائي لفلاسفة القرن الرابع المدخلين الأساسيين اللذين تتخذهما الفلسفة
السياسية أو تجمع بينهما ، فاحدهما ينزع الى الابتداء من إحدى نظريات ما وراء
الطبيعة ويسل على التطبيق العمل ، والآخر يبدأ من تحليل الوقائع السياسية كما هي ،
ويحاول أن يعزل المبادئ الأساسية ، وهي مع ذلك تبقى متساندة يؤيد بعضها البعض
الآخر ، وترتبط بالمشكلات التي واجهتها السياسة في العالم الذي عاشوا فيه . وإذا
كان جواب أفلاطون أكثر حياة وأصالة من جواب أرسطو فإنه يظهر بوضوح تأثير
هذه المشكلات حتى في غمرة التفجر الذي انبعثت منه ، وذلك بمقدار ما شغلت العقول
في الوقت الذي قضت فيه .

ومهما يكن من الأمر فإن هذه العودة الى الواقع ، المكونة من تجميع نتائج
فلسفية خاصة متناثرة وجمعها في نظام متماسك ، يحض على الاحتفاظ بكيان هذا
التفكير والابقاء على مكانته وأهميته الحيوية في فهم النظريات . والفلسفة السياسية
سواء كانت مادة مذهب أو خلاصة لا يمكن فهمها اذا كنا نجهل هذه المحاولة للتحليل
التي ظلت مميزة للتفكير اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد .

هذا الدرس حافل بالأهمية العملية ، وهو يكون من حيث هو مسوغات مناسبة
للعودة الى المصادر الأدبية لليونان القديمة ، حيث نرى لأول مرة المشكلات الأساسية
التي حاول الاجابة عنها فلاسفة العصور جميعها ، وهي تحض مؤرخي الفلسفة على أن
لا يهملوا هذه الناحية الفكرية ، وهي كثيرا ما تنقل حتى في المؤلفات المتخصصة للفلسفة
السياسية اليونانية ، وهي قبل كل شيء تحضر المشتغلين بالدراسات الهيلينية على أن
يضعوا وجهة النظر هذه في حسابهم ، وهم بذلك يسوغون أحد الاتجاهات الحديثة
في الدراسات اليونانية المكونة من إعادة الحركة الكشفية التحليلية لمواصلة جهودها
بغير انقطاع عن طريق الدراسة التاريخية للكلمات والأفكار والنظريات .

ويقضي الأمر أن يصحب هذا الدرس ملحق ، فالعلاقة بين هذين البنائين من
الأبنية الفكرية لا يمكن حصرها في هذه الحركة الواضحة الحدود حتى القرن الرابع ،
والفلسفات العظيمة التي ازدهرت في ظلها .

وهذا الرجوع الى الواقع الذى يتولد فى صميم التفكير الفلسفى لم يكن سوى البداية ، ولا يستطيع الانسان أن يتحدث عن هذا التبادل الا اذا كان قد وصل الى الحد الذى يكون فيه البحث التاريخى قد امتزج بالنظريات التى ابتدعها الفلاسفة فى نوع من التبادل .

ولا شك فى أن السوفسطائيين قد ساعدوا مؤرخى القرن الخامس وخطباءه وساسته فى ملاحظة حصيلة التجارب التى مارسوها ووصفوها أو بحثوها وتحديثها عنها ، ولكن لا هيرودوت ولا ثوكو ديديس ، ولا ايسوقراط بعدهما ، وراثوا مباشرة نظاما سياسيا قدمه المفكرون .

ومن ناحية أخرى حينما نتخطى قرنين ونتخطى المؤلفات المختلفة التى ظهرت فى تلك الفترة وذاعت وأكملت أفكار أرسطو (وأكثرها الآن فى حكم المفقود) نجد أن أول مؤرخ - وهو بوليبياس - قد استمد وحيه من هذه النظريات ومن المؤلفات التى ظهرت فى الفترة المتوسطة ، وقد حفظت مؤلفاته .

ويقوم بوليبياس تاريخه جميعه على فكرة أن قوة روما التى فاقت قوى كل الأمم السابقة الى حد كبير . وبذلك وحدت بين ما سماه بوليبياس العالم المسكون ، يفسرها نظام الحكم الذى أخذت به ، وبعد أن أشاد به وكرر تزكيته له خصص كتابا برمته لوصفه ، وهو يسلم بأن للزىة غير العادية لهذا النظام هى بوجه خاص أنه يمثل طراز الحكومة المختلطة التى تتوازن فيها السلطات المختلفة .

وبوليبياس مثل غيره من الكثيرين الذين سبقوه يشيد بنظام الحكم فى اسبرطة ، ولكن نظام الحكم الرومانى أكثر اكتمالا . وتكوينه فيه توازن أكثر حكمة . بسبب نموه الطبيعى ، فهو يجمع بين نظام الملكية (ممثلا فى وجود القناصل) والارستقراطية (ممثلة فى حكم مجلس الشيوخ : السيناتو) والديمقراطية (ممثلة فى حكم الشعب) . ويبدو فى كتابة بوليبياس انه يستوحى النظريات الفلسفية التى استوعبها الى حد ما وجمع بين أطرافها . وهو فى الواقع يتناول الأمور من مستوى عال جدا ، وهو يتحدث عن دائرة نظام الحكم ، ويضعها فى نسق حيوى ، بل هو يعيد الإشارة الى أصول الحياة الاجتماعية نفسها . ولا نزاع فى أن نظريته فى نظام الحكم المختلط عند الرومانيين قد تولدت من تقاليد مشابهة ، وبدا أن النظرية قد أصبحت نظاما مكتملا شاملا للتفاصيل ، فالبناء الذى عرضه المؤرخ فى كتابه صالغ للملازمة مع التناقض الهيكلى الذى يصفه ، وهو يرينا سيادة كل سلطة من هذه السلطات المتميزة ، ثم يصف تساندها ، وعنده أن هذا التساند يتخذ كوسيلة لكبح جماحها .

ونظام السيطرة المتبادلة الذى أدى دورا هاما فى حياة روما السياسية يضعه تفهمه بطريقة أكثر ايجازا . وهو لذلك مثال مقنع لقيمة تناول التاريخ عن طريق الفلسفة . وبوليبياس مدين فى تومسيه نطاق التاريخ لهذه الاستقارة . وقد جعل

بذلك تاريخ النظم السياسية جزءا متما للتاريخ ، وهو كذلك مدين لهذا بفهمه لأصالة نظام الحكم الرومانى غير المذكورة وسر المنجزات السياسية لهذا النظام .

ومع ذلك فإن مثل هذا اللإسهام لم يخل من عيوب ، وربما كان يتضمن جزءا من تفسير الأحداث تفسيراً خاطئاً . فهل هناك شئ من النظام الملكى فى نظام القناصل ؟ هذا مما يشك فيه . فقد كان هؤلاء الموظفون الرسميون ينتخبون لأمد محدود ويزودون بسلطة محدودة لا تكاد تختلف عن الامسئراتيجية التى كانت موجودة فى أشد الديمقراطيات اليونانية تطرفاً ، وفضلاً عن ذلك فإن بوليبياس يستعيد صورة روما بدون قناصل . ولكن هل يتخير جوهر الحكم بوجود حاكم أو بقيابه ؟ وأخيراً ألا يجازف بوليبياس باتباع هذه الطريقة فى معرفة أهم عامل فى تاريخ روما السياسى وإشراك قرائه معه فى هذا التقتير ! وهذا العامل هو معارضة الطبقات الاجتماعية لا المؤسسات الدستورية لأهم عنصر من عناصر نظام الحكم . والصراع بين الإشراف والشعب ومشكلة توزيع الأرض ليس لهما موصح ملائم فى الإطار الذى وضعه بوليبياس ، والخلفية التى ورثها من سابعيه لم تكن تسمح له بأن يراهم بوضوح فى جميع ما تورطوا فيه ، والموازنة بينه وبين شيشرون الذى احتذى حذوه فى « الجمهورية » تكشف هذه الناحية ، ومن الأفضل الموازنة بينه وبين المؤرخين المحدثين الذين تميل فلسفتهم ، على عكس ذلك ، الى الاقتصاديات وعلم الاجتماع . وتمكننا هذه الموازنة من أن نسبر مدى التشويه الذى فرضته على بوليبياس الفلسفة التى تأثر بها ، وذلك بأن ينظر اليه من وجهة نظر شديدة المخالفة له ، وربما تكون قائمة على تشويه لا يقل عنه .

ونرى من ذلك أن اليونانيين كان عندهم نوع من التبادل بين النظرية والتطبيق وبين التاريخ والفلسفة التى أثراها هذا التبادل . ولكن اذا كان مثال الحركة الأولى - تلك الحركة التى تقود من التطبيق الى النظرية ومن التاريخ الى الفلسفة - يسمح بفهم أعمق ، لما فيه من المشاركة المنتجة ، فإن الحركة الثانية أيضاً تمكنا من مشاهدة أخطار معينة .

ويأتى هذا الفرق جزئياً من الظروف ، لأنه فرق مصطنع ليس غير ، بعد أن يسمى الأول تبادلًا بين المتخصصين ، والواقع أنه موجود من قبل تخصصهم ، وهو استمرار تقدم الفكر ، وقد سار حسب إيقاع الأحداث فى الخطوط التى صارت بالتدريج أكثر وضوحاً ودقة . ومن ناحية أخرى فإن المسألة عند بوليبياس مسألة ثقافة قد تلقاها مستوعبة الى حد ما ، وهو يستند إليها لكى يحلل مواقف جديدة ووقائع . وهذه الوقائع رومانية ، وقد نظر إليها من وجهة نظر الأفكار اليونانية . وبوليبياس وقد سار بالمساعدة التى قدمها له مثل هذا التحليل لا يرسل نظره بعيداً ولا يبحث عن آفاق مختلفة .

ومن ثم كان اختياره مثلاً يوضح الكثير ، وقد تعلم توكوديديس من السوفسطائيين أساليب التحليل والمفاهيم والحجج والوقائع الشائقة وحقائق لها طبيعة عامة . ولكنه

لم يتلق منهم أى نسق فكرى مثل بوليبياس الذى تلقى من الفلاسفة الذين أثروا
فى تفكيره تأثيرا مباشرا أو غير مباشر .

وفى عصرنا الحاضر حينما عاد التقارب بين الفلسفة والممارسة والنظرية والبحث
يصالح المثل اليونانى لىذكرنا بأنه بعد نجاح التعاون يكون هناك خطر يهدد التاريخ
فى صورة الاستبعاد لنظام فكرى عام . ولا نزاع فى أن التاريخ قد يقوى وينشط
بالآفاق الجديدة التى تقدمها له فى كل مرة الفلسفة السياسية ، ولكنها فى مقابل
ذلك تسهم عن طريق النقد فى تقديم معلومات جديدة غير ملائمة ولا منتظرة ، ويمكن
أن تستعمل فى أنظمة أخرى . وبدون هذا فإنها قد تحكم على نفسها بعمى البصيرة
الأشد خطرا من النقائص الصغيرة التى يمكن أن نتبينها فى فقرات قليلة فى كتاب
واحد بقلم بوليبياس القديم .

بقلم : جاك لين دى زوميلالى

أستاذ فى الكوليج دى فرانس . ولد عام ١٩١٣ . أتم
دراساته العليا فى مدرسة المعلمين العليا . حصل على
الدكتوراه فى الآداب عام ١٩٧٤ . عمل أستاذا للغة
الافريقية فى جامعة ليل (١٩٤٩ - ١٩٥٧) ؛ وفى جامعة
السرير (١٩٥٧ - ١٩٧٣) . له عديد من المؤلفات التى
تتحدث عن الافريق القدماء .

ترجمة : على أدهم

وكيل ادارة الكفاية بوزارة التربية والتعليم سابقا

النشاقف والتعصر والقومية

المقال في كلمات

اضواء يلقيا الكاتب الياباني « تاكيو كوابارا » على بعض ظواهر العصر الحديث ، ويركزها بنوع خاص على بلاده ، فيكشف بها عن بعض زوايا الثقافة والحضارة والسياسة والمجتمع والدولة ، وبين نظائرها في جارتها الشاسعة الترامية الأطراف ، الصين ، ذات التاريخ الحضارى العريق ، ثم بينها وبين نظائرها في البلاد الغربية ، وفي الهند ، وإفريقيا ، وأمريكا . ويدرسنا الكاتب في وضوح وتفصيل وتنسيق في هذه الظواهر ، فيطلق عليها مصطلحاته شاعت حديثا في اللغات الحية ، اشتقنا لها مرادفات عربية لم تكن معروفة حتى زمن قريب . يحدثنا عن التقنيات التي تطرا على ثقافات بعض الشعوب بتأثير ثقافات أخرى أقوى منها مادة وأكثر تطورا نتيجة لعوامل عدة ، يذكر منها الغزو والاستعمار وصلات

الجوار ، ثم حصول البلاد المستعمرة المتخلفة على استقلالها وسعيها لتحقيق
 اتعتمد التصادى والاقتصادى واللتحق بالبلاد التى سبقها كثيرا فى هذه
 المجالات . هذه الظاهرة استعتمد لها الكاتب مصطلح « اتنايف » • وضرب
 لها مثلا ما خبرته اليابان ، اذ تآثرت فى العهود العديدة بخصارة جاريها
 الصين • ولكن لليابان ظروفها غير عادية متميزة عن غيرها من الشعوب
 نظرا لموقعها الجغرافى ، فلم تخبر ثقافة تفرض عليها بقوة الغزو العسكرى
 من قبل اية شعوب اخرى • ثم كانت ثورة « ميچى » عام ١٨٦٨ وعادت
 لامبراطور اليابان سلطانه كلها ، وبدأت البلاد تفتح ابوابها لقيادات
 الحضارة الغربية ، وتدرس اصول هذه الحضارة المتقدمة المتطورة ،
 وتستخدما وتقنيس منها بقوة وتحس • وتبدلت ظواهر اخرى فى موازاة
 ظاهرة التنايف هذه : ظواهر « التعصير » اى اقتباس اساليب الحياة
 العصرية فى الدول المتقدمة ، و « التغريب » اى استخدام اساليب الحياة
 الغربية ، و « الديمقراطية » اى تطبيق مبادئ النظام الديمقراطى على أنماط
 الحياة السياسية والاجتماعية ، ثم « التصنيع » •

واهتم الكاتب فى مجال شرحه لهذه الظواهر ، من حيث طبيعتها
 وآثارها ، بان يعطى منبعها فى اليابان ، وبنوع خاص ثورة « ميچى »
 عام ١٨٦٨ وما أحدثته فى البلاد اليابانية من تغيرات سياسية واجتماعية
 وانفتاح على العالم الغربى ، واتصال وثيق بخصارته وثقافته ، وأثبت فى
 نهاية المطاف أنها كانت ثورة ثقافية أكثر منها سياسية او طبقية •
 وهو مع ذلك يجرى المقابلات بين سمات هذه الظواهر ، المشتركة
 منها والمختلفة ، وآثارها كلها فى حياة الناس ، وبخاصة فى الأزياء ،
 والفنون ، والتربية والتعليم ، والعلم والصناعة ، والمؤسسات السياسية
 والاجتماعية • وبعد ذلك يبحث عن أسباب نجاح التعصير والتغريب ،
 والتصنيع فى اليابان بنوع خاص ، فيذكر تمتع اليابانيين باستقلالهم عن
 سائر الشعوب فى كل العصور ، ثم قوة « الوعى القومى » عندهم ،
 والطبيعة النوعية لهذه القومية ، التى تميزها عن قويات سائر الشعوب •

استخدم مصطلح (التنايف) لأول مرة الجامعيون الامريكيون الذين عبروا به
 عن التغيرات الثقافية التى طرأت على جماعات الهنود (الحمر) فى الاقاليم الامريكية •
 ويطلب نى مع ذلك أن يستخدم هذا التعبير بحرية وبمعنى أوسع فى هذا المقال •
 لكل شعب ينتمى الى اية سلالة ، ويحيا حياة جماعية فى منطقة معينة ثقافية
 يختص بها ، ولكل جماعة بشرية ، مهما كانت بدائية ، شكل من الأشكال الثقافية •
 هى السمة المميزة للوجود البشرى • وفى مفهومى أن ظاهرة التنايف تتمثل فى
 تعديل النمط الثقافى الذى يتميز به اقليم من الاقاليم بتأثير ثقافة اخرى • وذلك
 بدراسة الثقافة الأخرى واستيعابها ، بوعى أو دون وعى •

ولا يتسنى حدوث التثاقف فى أى نمط ثقافى كان ، وإنما تحدث هذه العملية وجهة معينة ، فتبدأ من مشاغل الصيد والجنى ، ثم تنتقل الى مرحلة المزرعة ، ثم ثقافة متطورة على ثقافة أخرى أقل منها تطوراً ، ولا يجوز فى هذه الحالة أن تكون عبارة « متطورة » موضوعاً للتقويم ، ولا يصح اعتبار الثقافة الأولى « أرقى » حتماً من الثانية . ومع ذلك فلا يمكن أن ننكر أن الحضارة الإنسانية فى مجموعها نتيجة وجهة معينة ، فتبدأ عن مشاغل الصيد والجنى ، ثم تنتقل الى مرحلة الزراعة ، ثم الى المجتمع الصناعى ، وتجرى عملية التثاقف خلال مراحل التطور هذه . .

وفى بعض الأحيان يستخدم المجتمع الذى يمتلك ثقافة نوعية خاصة به أشكالاً ثقافية فردية مستوردة من ثقافة أخرى : فلا نعتبر هذه الحالة من حالات التثاقف ، وإنما هى حالة قد نسميها « تأثيرات صغيرة متفرقة » . مثال ذلك أن بعض البلاد الأوربية قد انبهرت فى مستهل القرن التاسع عشر بالتصوير اليابانى المسمى « أوكيو - آى » ، فى حين أن اليابان كانت فى ذلك الاوان بلداً متخلفاً ما يزال . وكان لفضارة الأشكال الملونة وجراة التركيبات التى يتميز بها التصوير « أوكيو - آى » تأثير قوى على أنماط التصوير « التأثرى » الأوربية . ومع ذلك فلا يمكن القول بأن فرنسا كانت موضوعاً لعملية تثاقف تحت تأثير الثقافة اليابانية . وفى غضون عصر « تانج » بالصين دخلت ثقافة وادى « تاريم » فى شرق الصين ، وشاعت شيوعاً كبيراً . غير أن ذلك انما يعنى أن شعبة ثقافية غربية قد اختلطت بصورة ثانوية بالثقافة الصينية . أما التثاقف فانه على العكس من ذلك يعنى أن نظاماً ثقافياً معيناً قد تحول فى مجموعه الى نوع آخر .

وأنا لنرى فى حالة اليابان أن ثمة علاقات منتظمة قد استقرت بينها وبين الصين قبل أن تنشأ على الأرض اليابانية أولى التشكيلات الحكومية بخمسة قرون . وتبيننا احدى الأقاصيص الشعبية بأن الثقافة اليابانية التى يشبهها البعض فى كثير من الأحيان ببناء صغير قد استطاعت أن تبلغ أوج ازدهارها بفضل استخدامها - بمثابة « الأسمدة » - أكثر أشكال الثقافة الصينية تقدماً . وقد أبان « نيتو كوانان » الذى عرض وجهة النظر هذه أن انروابط بين هاتين الثقافتين يمكن أن تقابل بحبوب الصويا المسحوقة التى تخلط « بالنيجارى » لاعداد « التوفو » وقدّر « نيتو » أن عناصر الثقافة اليابانية التى كانت آنئذ رخوة لا شكل لها قد تحدثت معالمها لأول مرة بصورة واضحة بفضل اتصالها بالثقافة الصينية وانى شخصياً اتفق مع مفهوم نيتو هذا .

ويقدر البعض أن هناك فترة تبلغ عشرين قرناً تفصل بين بدايات الحضارة فى اليابان وبين أصولها فى الصين . وترجع بدايات الزراعة فى الصين الى حوالى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد ، ثم انقضى خمسة وعشرون قرناً قبل أن يظهر بها أول أشكال الدولة ، أى حوالى ألف وخمسة سنة قبل الميلاد أما فى اليابان فان الثقافة لم تبدأ الا قبل الميلاد بثلاثمائة سنة ، ولم تظهر الدول البدائية فى هذا البلد ، كما يقدر البعض ، الا فى القرن الثالث الميلادى ، ومن ثم لم يكن هناك بين هذين الحداثين من فاصل زمنى سوى فترة تقدر بخمسة قرون أو ستة . على

ذلك كان التطور سريعا جدا . و « التقدم السريع » سمة رئيسية مميزة للثقافة اليابانية . وجدير بالذكر أن هذه السمة لم تزل واضحة حتى وقتنا الحاضر . وحدثت بالضرورة أشكال معينة من التثاقف في هذه الحقبة القديمة . واتضح لنا مع الأسف الآن بئذ الجهود الكبيرة لدراسة الثقافة الصينية ، آية ذلك بعثها السفراء الى الصين في عهد أسرة تانج . ونظرا لموقع اليابان الجغرافي ، حيث يطوقها البحر ، فانها لم تعرف قط ثقافة تفرض عليها ، وبالتالي لم تعرف غزوا عسكريا ، مثلما كانت الحال في كوريا وشبه جزيرة الهند الصينية . وكانت اليابان ، إلى أن احتلتها قوات الولايات المتحدة عام ١٩٤٥ ، قادرة على استيعاب ثقافة من صنعها . ومع أنها بذلت الجهود لاستئناس كل مظاهر الثقافة الصينية فانها كانت تتحاشى دوما ادخال عقوبة الخصاء في بلادها . ومع أن اليابان واطبت على دراسة الأدب الصيني فانها استبعدت إحدى السمات الرئيسية لهذا الأدب ، وهي السياسة ولم تحتفظ من هذا الأدب إلا بمظهره الجمالي ، وهذه النقط القليلة جديرة بالتفويه . ولم يحدث هذا الشكل البطيء نسبيا من أشكال التثاقف بين الصين واليابان فقط ، ولكنه جرى في جميع أنحاء العالم على وجه التقريب بين كل الثقافات الخاصة بمناطق متجاورة . ومع ذلك اشتدت عمليات التثاقف وازدادت سرعتها ابتداء من سنة ١٥٠٠ ميلادية . وتميزت الدورة الحاسمة في هذه العملية مع بداية فترة انتشار الحضارة الأوروبية . ولم يعد التثاقف يتخذ شكل التأثيرات التي تمارسها ثقافة متطورة على ثقافة أخرى أقل منها تقدما ، وإنما اتخذت شكل الضغط الذي تمارسه ثقافة قوية على ثقافة أخرى أضعف منها ، لا تملك من وسائل الانتشار ما تملكه الثقافة الأقوى . وقد يعتبر البعض أن خلط مسألة السلطة بمسألة التأثيرات المتبادلة بين مختلف الثقافات ضرب من سوء التقدير . ومع ذلك فطالما كنا نرى في الثقافة ، لا التعبير عن فكرة مجردة ، وإنما عن انلاقات القائمة في داخل مجتمع بشري ، فانا لا نستطيع أن نفرض البصر عن روابط السلطة . وإذا كانت الثقافة الفرنسية قد لقيت الأرض الأوربية في العصر الوسيط ، وفي عهد لويس الرابع عشر و نابليون الأول ، فلعل ذلك يرجع من بعض النواحي إلى جاذبيتها وإنما يجدر بنا أن لا ننسى أن فرنسا كانت خلال هذه العصور المختلفة أقوى دولة في أوروبا . وتميز تاريخ القرن الثالث عشر بغزوات جنكيزخان . بيد أنه لم تحدث أية ظاهرة ثقافية كنتيجة لمعاونة حضارة متطورة ضروب الدمار التي انزلتها بها حضارة أقل تطورا منها .

أما في حالة غزاة الصين من أسرة يوان - فان مسألة التثاقف الوحيدة التي يمكن أن تثار بشأنها تتمثل في أن هؤلاء المغول وغيرهم من الشعوب الغازية قد خبروا ضروبا من التثاقف حين استوعبوا الثقافة الصينية ، وهي ثقافة شعب غزوه . وعلة ذلك أن الصينيين قد بلغوا وقتئذ مستوى ثقافيا أعلى من مستوى ثقافة الشعب المغولي ووصلت الموجة الأولى من الثقافة الغربية إلى اليابان في عام ١٥٤٣ ، فتمت سفينة برتغالية كانت تجوب تلك الأنحاء حاملة معها تلك الثقافة .

ولم يلبث أن وصل في أعقابها بعض المبشرين الكاثوليك • واحتفى الأهالي اليابانيون بهؤلاء المبشرين بدءاً من ذلك • بيد أن تحريم التبشير بالأنجيل قد أدى كما نعلم إلى استشهاده العديد من المسيحيين •

وفي عام ١٦٣٥ صدر قانون اعزالي حظر كل العلاقات مع الأجانب • وعلى أثر ثورة شيمابارا في عام ١٦٣٧ التي أدت إلى أكبر مذبحة بلا شك سجلها تاريخ اليابان استؤصلت شافة الثقافة الغربية • ويبدو أن هذه الموجة الأولى لم تترك أثراً دائماً ، ومع ذلك كان لها تأثير حاسم في تاريخ اليابان ، فقد أتاحت الأسلحة النارية التي جلبها البرتغاليون لأودا نوبوناغا وتيوتومي هيديوشي إتمام توحيد البلد • وافتتح الشوجن توكوجوا الذي خلف هذين الرجلين المقاتلين عهداً سلمياً استتال متين وخمسين سنة ، الأمر النادر المثل بنوع خاص في تاريخ العالم • ولما كانت اليابان منعزلة عن سائر بلاد العالم ، وشديدة التأخر ، فإنها نجحت بالتالي ، وبطريق التعويض في تكوين بيئة بلغت فيها ثقافتها النوعية أوج الازدهار •

وإذا كان الأوروبيون الذين قضوا على امبراطورية الانكا (١) قبل وصول البرتغاليين إلى اليابانيين عام ١٥٤٣ بعشر سنوات لم يقدموا على غزو ايبان فلا بد أن السبب في ذلك - إذا أخذنا في الاعتبار مستوى التطور - أنه لم يكن ثمة تفاوت رئيسي بين الحضارتين اليابانية والأوروبية • ولا بد أيضاً من أن نأخذ بعين الاعتبار موقع اليابان الجغرافي ، وبعمدها الشديد عن البلاد الأوروبية • وكان كل من اسبانيا والبرتغال في تلك الآونة أمة زراعية ، بالأنموذج الزراعي الذي كان شائعاً قبل نظيره في العصور الحديثة • ولم يكن العلم والتكنيك يؤديان دوراً هاماً في المجتمعات المنظمة • وكان حتماً أن تنقضي قرون ثلاثة قبل أن يشهد العالم نمو الثورة الصناعية • وإن قدرة الصينيين على طرد الهولنديين في عام ١٦٦١ من إقليم فورموزا الذي كانوا مستقرين فيه وقتئذٍ لدليل واضح على أن الأوروبيين لم يكن لديهم القوة اللازمة للتعلم على الحضارات القديمة في الشرق الأقصى • ومع ذلك فإنهم نجحوا في استعمار أمريكا الجنوبية ، وأمريكا الشمالية ، وبعض بقاع إفريقيا ، والهند ، وجنوب شرقي آسيا • وحدث بالضرورة نوع من التناقص في هذه البقاع • واني للأسف إذ لا أملك في هذا الشأن أية معلومات تفصيلية وافية •

غير أنني أستطيع القول بوجه عام أنه أينما وجدت ثقافتان متصلتان أحدهما بالآخرى فإن الثقافة الأقوى تصحو الأضعف محو جذرياً ، بدلا من أن تعدلها • لقد اختفى التسمانيون (٢) من على وجه الأرض • وفي المكسيك هبط تعداد السكان على مدى ثمانية وسبعين عاماً (من عام ١٥١٩ إلى عام ١٥٩٧) بمقدار ثلاثة أرباع ، فأصبح مليونين ونصف مليون بعد أن كان أحد عشر مليوناً • وكان سكان استراليا الأصلليون والهوتنتوت الأفريقيون ملايين نفس المصدر ، أو لعلمهم منقرضون لو لم يتخذ

(١) امبراطورية الانكا : امبراطورية من الهنود الحمر كانت قائمة قبل كشف كولمبوس أمريكا :

الترجم •

(٢) أهالي تسمانيا • وهي جزيرة بجنوب شرقي استراليا بين المحيط الهندي وبحر تسمانيا : الترجمة

لسالهم بعض الاجراءات المناسبة • ولا يحتمل في مثل هذه الحالات حدوث أى لون من التناقض • وفي جزيرة هوكايدو (٣) يمكن القول بأن السكان ، الهينو ، يوشكون أن يندمجوا فى المجتمع اليابانى تمام الاندماج ، ولكن الثقافة الهينية نفسها قد زالت من الوجود •

وكان الشعب اليابانى فى القرن التاسع عشر ضعيف الامام بأحداث العالم ، ومع ذلك فانه كان يدرك تمام الادراك أن الهند والصين يعانين من السيطرة الغربية ، فى حين بدأت حرب الافيون فى عام ١٨٤٠ بسبب رغبة بريطانيا الجائرة فى الزام الصين العنيدة شراء الافيون • وكان من شأن دخول الاسطول الأمريكى بقيادة القبطان بيرى طرعا فى النزاع ان آثار فى نفوس اليابانيين الشعور بتأزم الأحوال • وعندئذ حاول انوطنيون اليابانيون طرد العناصر الأجنبية ، وبذلوا الجهد للحصول على موافقة الامبراطور على ذلك • واتخذت هذه الحركة اسم « سون نوجوى » أى « حركة » الولاء للامبراطور بقصد طرد الاجانب • وكانت ظاهرة اعتبار الاجانب همجا أثرا من آثار الثقافة الصينية • وقد صرح كونفوشيوس قائلا بفخر : قد يكون لهمج الشرق والشمال أمراء يملكون القصور والحاشية ، ولكن الصين أرقى منهم • ولقد بلغت ثقافة الصين القديمة مرحلة متقدمة جدا • وانى لاتسائل هل كانت اليابان التى ضمت الى ثقافتها فى أواسط القرن التاسع عشر التعاليم الكونفوشيوسية قادرة على أن ترد بمثل هذا القول على بريطانيا العظمى وروسيا وأمريكا التى كانت تضغط عليها لكى تنتج لهم أبوابها • ويبدو لى ، بقدر ما أعلم ، أن اليابان لم يكن فى وسعها فى ذلك الحين محاكاة موقف كونفوشيوس • على أن العصب الوطنية الثورية فى اليابان ، التى استفادت من الدروس التى أتاحتها لها معركة عصبية « ساتسوما » عام ١٨٦٣ صد البريطانيين ، وبضعة أحداث أخرى ، قد استعالت للتو الى أحزاب تطالب بفتح البلاد انفتاحا حرا • وسوف أعود بعد قليل الى الحديث عن هذا التحول الذى له قيمته بالنسبة للسمات المميزة للعقلية اليابانية • وعلى أية حال فان انيابان فتحت أبوابها فى عام ١٨٦٨ ، وتولت تنفيذ برنامج تفریبى سريع (أى جعل البلاد غربية السمات والثقافة) ، وعقب ذلك قيام ثورة ثعافية جريئة بصورة لم يسبق لها مثيل أى تاريخ العالم •

وليس فى مقدورى ها هنا أن اجيب بالتفصيل عن عملية «ميجى ايشن» هذه ، ولست أرى لزوما لذلك • بيد انى أود أن أقدم عدة اعتراضات على أولئك الذين أرادوا أن يستخدموا مصطلح « التجديد » للتعبير عن الميجى ايشن ، فالميجى ايشن ، أو ثورة ميجى ، ثورة حقيقية بلا أدنى شك • ولا كان لزاما اعتبار مصطلح « الثورة » محظورا فى دولة يحكمها امبراطور فان المحافظين الذين لم يكونوا يريدون أن ينظروا بعين الاعتبار الى شىء خلاف دعم سلطة الامبراطور تحدثوا فى عام ١٨٦٨ عن « تجديد سلطة الامبراطور » ، أو بعبارة أخرى « تجديد ميجى » • وما زلت أذكر ما أصابنى من مدرسى من توبيخ حين كنت طالبا بملوسة ثانوية لأننى استخدمت عبارة « ثورة

(٣) جزيرة كبيرة شمال اليابان : للترجم •

ميجي » • وعلى العكس من ذلك يعتبر الماركسيون الميجي ايشن مجرد تحويل للسلطة من السوجونية الى ايندى الامبراطور ، ويرفضون أن يروا فيها ثورة ، باعتبار أنه لم يحدث بعدها أى صراع طبقي يتطلب فيه المتهورون على الطغاة ، وأن استغلال ملاك الأراضي للفلاحين لم ينقص فى شيء • ولما كانوا مقتنعين تمام الاقتناع بأنهم ملتزمون بعدئذ بتحقيق ثوره اجتماعية فانهم رفضوا التسليم بأن الميجي ايشن ثورة حقيقية • ولما كان « اليمين » يرفض استخدام هذه العبارة ، فى حين يرفض اليسار أن يجعلها فى زمان خلاف المستقبل ، فانهم تجنبوا استخدام لفظة « الثورة » للتعبير عن الانقلاب الكبير الذى حدث فى عهد « ميجي » ، وفسر بأنه إعادة توطيد سلطة الامبراطور ، الأمر الذى يبدو لى بجلاء خطأ لفويا •

ويبدو لى أن الثورات الانجليزية والفرنسية والروسية الكبرى قد انتهت الى نتائج هامة وصحيحة ، أما فى لحظة قيام الميجي ايشن فان سيد البلد لم يتم اعداده • الأمر الذى حدث فى هذه البلاد المختلفة • وادى يبدو لى أن الناس يحبون تحقيق أى مشروع عظيم بشرط أن لا يضر بحياة أحد فانى أعتبر أن ثورة ميجي ليست أقل شأنا من سائر الثورات التى اندلعت فى بلاد أخرى • وعلى الرغم من الجهود التى بذلتها الثورات الفرنسية والانجليزية فى مجال الإصلاح الزراعى فان طبقة ملاك الأراضي بقيت كما هى دون أى تغيير • وأثبتت اليابان كفاءتها وفاعليتها بالغائها نظام الإقطاع • وإذا تأتى الحديث فى فرنسا عن ثورة يولية أو ثورة فبراير فانه يصح بالمثل أن نصف الميجي ايشن بأنها ثورة ، وينوع أخص « ثورة بورجوازية فى بلد متخلف » •

وانى لأود ، وأنا أطلق على الميجي ايشن هذا الوصف ، أن أميز بين الثورة البورجوازية التى حدثت فى اللحظة التى بلغت فيها البورجوازية مرحلة معينة من الازدهار وبين الثورة التى شبت بقصد إتاحة الفرصة للبورجوازية لكى تزدهر • وحين أنصت الى البعض وهو يردد مع الأستاذ كوهن قوله : « الشيء المؤسف أن الثورات فى مختلف البلاد تهتم فقط بنيل الاستقلال وتنمية الوعي القومى ، على العكس من الثورات فى أوروبا الغربية التى كان هدفها الرئيسى دائما نصرة الحريات الشخصية والدفاع عن حريات المواطن » يبدو لى أنه قد أخطأ فهم السمات التى تميز البلاد النامية • فهل يريد الأستاذ كوهن أن يعول انه لا ينبغي أن تكون ثمة ثورات فى غير البلاد الأوروبية ؟ أليس من الطبيعى فى بلد متخلف ، خضع لسيطرة دولة استعمارية ، أو شمر بالارهاق الناتج من تهديد سلطة بلد أكثر منه تقدما ، أن يطمح شعب هذا البلد فى الحصول على الاستقلال ، وفى الاتحاد والتقدم الاقتصادى ؟ ومن الواضح أنه لكى يكمل هذا التطور بالنجاح فلا مناص من أن يحصل على مساندة جماهير الشعب • ومع ذلك فانه اذا لم يكن المجتمع قد بلغ فى مجموعه مرحلة كافية من النضج فان هذا التطور لا يمكن أن يتم بنجاح ديموقراطى • وعندئذ يتضح انه لا غنى عن الدوافع الصادرة من انقمة • ومن الطبيعى أن يتقدم نيل الحرية الوطنية على نيل الحريات الشخصية •

وفى حين أن البلاد الأجنبية تصدر حكما مناسبا فى صالح الميجي ايشن فانه يبدو أن هذا الحدث لا يحظى بغير تقدير ضعيف فى الأوساط الجامعية اليابانية •

ويرجع ذلك في نظري الى أن المفكرين اليابانيين يميلون الى الحكم على الحقائق في اليابان تبعا للأصول والمقاييس الغربية .

ويرى البعض ان الميجي ايشن حركة لم تحقق أغراضها ، وهي فكرة تدل على تجاهل لمطابقتها الحقيقية . لقد كانت الميجي ايشن ثورة بورجوازية ، ويحكم البعض بأنها غير ناجزة لأنها لم تتخذ شكل الثورة الاشتراكية . وأود أن أقول ، على العكس من ذلك ، ان كل ما للميجي ايشن من قيمة انما يرجع الى انها كانت كلها ثورة ثقافية أكثر منها بورجوازية أو طبقية .

وبالنسبة الى اليابان التي اتخذت فيما مضى الحضارة الصينية نموذجا لها ، باعتبارها أنقى الأشكال الثقافية ، والتي اعتزمت أن تكون قادرة على منافسة الدول الغربية ، كانت الثورة الثقافية في عهد ميجي محاولة لاطراح ثقافتها التقليدية القديمة دفعة واحدة ، مع استيعاب الثقافة الغربية في الوقت نفسه . وقد أنبأنا الطبيب الألماني الدكتور « بالز » أن المفكرين اليابانيين صرحوا بأنه « ليس لنا تاريخ ، لأن تاريخنا لم يبدأ الا الآن » ، وفي قول آخر : « ان استاذي فن التصوير الياباني الكلاسي العظيم « كانوا هوجي » « وهاشيموتو جاهو » قد ماتا جوعا في أعقاب الميجي ايشن . « وقد يتبدى في عبارة « الموت نجوعا » بعض المخالاة ، ولكني أجد العبارة نفسها بقلم واحد من أحسن الملحنين بحياة اليابان وتاريخها ، وهو السير جورج سانسوم ، ففي البلاد الأوربية المتقدمة عدد كبير من الفنانين الباشين رغم مواهبهم العظيمة ، لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة ، بل ظلوا مغفولين لأنهم ينتسبون الى أنماط جديدة من الإلهام الفني وينكرون القواعد التقليدية .

ويبدو ، اذا فسرنا اتجاه اليابان من ناحية ثقافتها التقليدية في بداية عهده ميجي تفسيراً حقيقياً ، أنه كان متسماً بالتقلب والخفة . ومع ذلك فاني أريد أن أنسب صفة « الثورة الثقافية » الى هذا الاتجاه نفسه . « لقد قال لوسن ، الأديب ولسان حال الثورة الصينية : « عليكم أيها النشر أن لا تقرأوا الا أقل ما يمكن من الكلاسيكيات الصينية ، ويحسن أن لا تقرأوا شيئا منها » . هذى في رأيي أقوال يصعب على الغربيين المخطوطين أن يفهموها ، لأنهم لم يمانوا أية ثورة ثقافية . وقد يسألني البعض عن العلة في أن اليابانيين لم يحاولوا في ذلك العصر المحافظة على كل ما كانت له قيمة في المجتمع ، وأنهم كانوا يفرون ويحسمون ما كان أقل قيمة ؟ هذا صحيح حقا ، ولكن الأمر لا يكون على هذا الوجه ثورة : فالثورة ليست محاولة تتغنيا تحسين ما كان موجودا من قبل ، وانما هي محاولة كبيرة لمح ما كان مستقرا من قبل . وفي عام ١٨٧١ أصدر الامبراطور ميجي مرسوما يوصي باستعمال الأنماط الغربية في التغذية والملبس وزينة الرأس : « لقد قررت بحزم أن أتوصل الى تشييز اسلوبنا في السلوك والملبس ، والعودة الى ميامية أجدادنا العسكرية » . استجيبوا اذن من الأعناق لهذا ، وقد قصد الامبراطور في الواقع بذكره أجداده أن يجب ترك الكيمونو التقليدي (١) ، واستعمال الملابس الأوربية الطراز . ليس هذا

(١) الكيمونو : ثوب ياباني فضفاض يلبسه السيدات .

أمراً مضحكاً ؟ ولا ننسى أن في كل ثورة بالضرورة شيئاً من المبالغة . ولا يسعني وأنا أطالع هذا المرسوم الإمبراطوري إلا أن أفكر في موقف الهند في الوقت الحاضر وأنا لا أعرف نوع الثياب التي يفضل الهنود ارتداؤها في حياتهم الخاصة ، ولكننا نرى دائماً أصحاب الشخصيات الرسمية يرتدون علناً في الحياة العامة الحلة التقليدية ، ويظهر النساء مرتديات « الساري » الفاخر ، وقد لاحظت كثيراً في بعض مواقع البناء في نيودلهي نساء يرتدين الساري ويتجولن على السقالات المهترئة ، وفوق ظهورهن أحمال ثقيلة .

إن الحفاظ على العادات القديمة شيء بديع ، ومع ذلك فاني أرى أنه يسوق التطوير العصري . ويبدو أن الهند ، بعد أن نالت استقلالها ، ورغم الجهود التي تبذلها ، لا تتقدم بسرعة في طريق التطوير العصري هذا . ومن أسباب ذلك أنه لم يوجد بين قادتها حتى اليوم من يحمل للعرف عداء شديداً ، مثلما كان « موري ارينوري » في اليابان ، وقد اغتيل موري الذي كان وزيراً للتربية لأنه تجرأ على رفع الستار البوص الذي يحيط بضريح « ايز » بطرف عصاه ، وهذا الضريح مكان يقدهه اليابانيون . وهناك بين اليابان والهند في الوقت الحاضر نواز في اتجاه مضاد ، فالأولى تختفي أكثر ما تخشاه الجمود ، في حين أن الثانية تخاف التغيير .

وكان أوائل الرواد المتحمسين في عهد ميجي يتحدثون كثيراً عن توحيد « أخلاقيات الشرق مع تكنولوجيا الغرب » أو « روحانية اليابان مع معارف الغرب » ، ويتصدون بذلك أنه من الضروري أن ينمي كل ياباني إلى أقصى الحدود قدراته . وذلك بتحصيل المعارف الغربية ، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالروحانية اليابانية . على أن الواقع أن القادة قد بذلوا الجهد لتحقيق منهاج تغريبي سريع . ويمكن اعتبار الشعارات التي ذكرناها آنفاً صيغ دبلوماسية استخدمت لتجنب صدم مشاعر أنصار التقاليد . ولقد قامت اليابان في عهد ميجي ، عن قصد وإدراك ، بتخطيط مشروع تناقظ تغريبي ، وتحقيقه على مستوى الأمة جمعاء . ومع ذلك لم تكن إرادة العمل السياسي الصادرة من دولة وطنية قوية هي التي أتاحت تحقيق هذا التناقظ وضروب التقدم السريع ، وإنما كانت الرغبة العميقة في استيعاب الثقافة الغربية هي التي شكلت لدى اليابانيين إثارة قوية ثابتة ، لم تغتر حتى يومنا هذا . ولم تظهر هذه الحمية بدأة ذي بدء إلا بين أفراد الطبقات العليا والمفكرين ، ولكن التناقظ راح يشيع بين أفراد الشعب بالتدريج مع تزايد التصدير وتقدم التنمية الاقتصادية .

ولكي أوضح هذا التناقظ الشعبي يطيب لي أن أعرض نتائج تحقيق أجرى بخصوص أنماط الجمال النسوي التي تحظى بالاستحسان بنوع خاص في اليابان الحديثة . وفي هذا الشأن تستعين الأفضليات بالمشاعر الشخصية أكثر مما تستعين بالملكات العقلية .

في عام ١٩٥٤ أجريت تحقيقاً بشأن الانماط الأنثوية المختلفة التي يفضلها اليابانيون . وكنت قد أعدت مجموعة من الصور الفوتوغرافية لسبعة من نجوم السينما ، رأيت أنها تشكل رسماً بيانياً يوضح التطور الذي يبدأ من هيئة المرأة اليابانية التقليدية ، حتى يصل إلى مشية اليابانية الحديثة وهيئتها . وعرضت هذه

المجموعة أولا على بعض الفلاحين في المناطق اليابانية الشديدة التخلف ، ثم على بعض المتعلمين في المناطق الحضرية في كيوتو وبعض المدن الكبيرة ، وأجريت قائمة تنازلية بالأفضليات المختلفة . وقد أقر الاستاذ هارولد لاسمويل بالفائدة التي يمكن أن يقدمها هذا التحقيق . وأثبتت النتائج بوضوح ، فيما يخص بقوانين الجمال الانثوي ، أن الاذواق المفضلة لدى اليابانيين غريبة الطابع . وقد أقيم بعد ذلك في المناطق المختلفة منشآت ومجمعات صناعية . أما المنازل الجديدة التي شيدها الفلاحون الذين باعوا أراضيهم بأثمان مجزية فانها كلها تقريبا غريبة الطراز .

وتناقص عدد المفكرين الذين ظلوا متمسكين بالقواعد التقليدية الخاصة بالجمال الياباني .

وفي مجالات الغذاء والكساء والبناء تطورت الاذواق المفضلة عند اليابانيين ، فاضحت غريبة بصورة جلية . تلك حقائق اجتماعية تحمل طابع ثورة ميحي الثقافة وتناجها . وما زال عدد اليابانيين الذين يعزفون على الآلات الوترية في الفرق الموسيقية الأوربية في تزايد مستمر حتى أصبح للموسيقيون اليابانيون الشبان يفوزون في مسابقات الموسيقى الدولية بعدد من الجوائز يفوق ما يحزره الموسيقيون الأوربيون الشبان الذين ينتمون الى أكثر البلاد تطورا في مضمار الموسيقى .

وكانت الطبقة العليا هي التي أطلقت بقوة سياسة التفریب التي انتهجتها حكومة ميحي ، ولكن هذه السياسة حظيت أيضا بتأييد جماهير الشعب . وكان « ناكي شومن » (١٨٤٧ - ١٩٠١) من أعظم مفكري عصر ميحي ، في صفوف معارضي الحكومة ، وكان في الواقع من قادة « الحركة المناصرة للحقوق الديمقراطية » الرئيسيين ومع ذلك فانه صرح بتأييده لسياسة التفریب الحكومية . ولكن ناكي هذا الذي أطلق عليه لقب « روسو الشرق » انتقد الحكومة لتقصيرها في تحقيق تفریب النظام السياسي ، وبعبارة أخرى تحويل النظام الى النمط الديمقراطي . وكانت غايته « انشاء دولة حقيقية أوربية الطراز في الشرق » .

ويدهي أن تأثير مثل هذه السياسة بعض المعارضات ، ومع ذلك فان خصومها كانوا قليلين . وراحت فكرة تفوق كل ما هو وارد من الغرب تفرض نفسها على أفراد الشعب . واختلط التناقض بالتفریب في عصر ميحي ، كما اختلط التفریب بدوره بالتعصير .

وهناك أساليب مختلفة لتصور هذا التفریب . فمما مقال كتب في عام ١٩٥٧ بعنوان « العرف والتعصير في اليابان بعد الحرب » ميز ستة عناصر تتيح تقييم مستوى التعصير : (١) دقطة النظام الحكومي ، (٢) الاقتصاد الرأسمالي (٣) الانتاج الصناعي ، (٤) التعليم الاجباري للجميع ، (٥) جيش وطني مستقل ، (٦) النضال واع عن حياة الجماعة بتنمية شخصية الفرد . وقد لا تشكل مجموعة العوامل الستة هذه معيارا صحيحا لقياس مستوى التعصير ، ولكنها ترتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا حتى ليبدو من المستحيل النظر الى كل منها على حدة . وتتنوع الكيفية التي يمكن بها فهم التصنيع تبعا للأولويات التي تقترن ببعض هذه

العوامل • وأود أن أضيف تفسيراً موجزاً لكل منها :

١ - عند الحديث عن ديمقراطية نظام ما قد يثير تعريف عبارة « ديموقراطية » نفسها بعض الجدل ، ولكن أعرفها تعريفاً سلبياً فحسب ، فأقول أن ما يميز الديموقراطية عن « الأوتوقراطية » (١) هو وجود طبقة تتمتع ببعض الامتيازات كطبقة النبلاء • وتبعا لوجهة النظر هذه تعتبر البلاد الشيوعية كالصين وروسيا بطبيعة الحال بلادا ديموقراطية • وفي هذا الاتجاه يرى اليساريون أن اليابان كانت حتى هزيمتها في عام ١٩٤٥ « دولة نصف إقطاعية ونصف عصرية » • ويقرن هذا التعريف بفهم سياسي يشجب قبل كل شيء التقاليد الراسخة ، وسلطة الامبراطور المطلقة ، وطفيلية الملك العقارين • ومع ذلك يبدو ، فيما يختص بزوال نظام فصل الطبقات وبالإجراءات التي تحقق المساواة بين الأفراد ، أن اليابان متقدمة على بلاد أخرى وتعتبر من الديموقراطيات النموذجية ، كانجلترا وفرنسا • وبالإشارة إلى ديمقراطية الحياة الاجتماعية يبدو أن اليابان قد سبقت في هذا المجال أعرق البلاد الديموقراطية فقد استقر فيها مجتمع من الناس بلغ مرحلة من التطور متقدمة جدا • ومع ذلك فإذا أخذنا بعين الاعتبار مستوى الديمقراطية في النظام الحكومي لا نستطيع أن نؤكد عن ثقة أن اليابان قد نجحت في التصدير •

٢ - قد يؤدي تعزيز « الرأسمالية » إلى بعض اللبس • ولما كان هذا التصدير يتضمن بالضرورة رأسمالية الدولة - ومن ثم الاتحاد السوفيتي - فإنه من الأفضل أن نعرفه بأنه « نظام تركيز وطني لرؤوس الأموال » • وفي اليابان يبدو أن الرأسمالية لم تبلغ المستوى الذي بلغته في بلاد أخرى ، لأن تجميع رؤوس الأموال لم يجر كما جرى في إنجلترا على حساب الطبقات الاجتماعية الدنيا ، ولكنه تحقق بنوع خاص بفضل الحكومة نفسها ، ومع ذلك فإن هذا الضرب من التحويل إلى النظام الرأسمالي لم يكن منه مناص في بلد متخلف ، ويبدو أن الرأسمالية اليابانية لاصقة بدرجة ما بنظام الدولة نفسه ، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة لجميع المراكز العالمية الكبرى ؟

٣ - خبرت المصانع في اليابان توسعا سريعا في عصر توكوجاوا (١) • وساعدت ضروب التقدم في تقسيم العمل على تحقيق التصنيع • ولعل من أسباب عدم نجاح البلاد الآسيوية التي حصلت أخيرا على استقلالها في جهودها من أجل التصنيع أن سنوات السيطرة الطويلة التي قاستها قد عاقت تطور النظام الإقطاعي التقليدي •

٤ و ٥ - أود أن أبرز في هذين البندين أن النظام التقليدي الخاص بتقسيم المجتمع إلى طبقات قد اختفى تماما في اليابان • وفي إنجلترا لم يزل أبناء الأغنياء وأبناء الفقراء في الوقت الحاضر عرضة لبعض ألوان التفرقة الطبقية • فلا يجتمعون في مدارس واحدة • أما في حالة اليابان فإنه ينبغي بنوع خاص ملاحظة أنه منذ تطبيق نظام للتعليم المتعدد المراحل لم يتخذ أي إجراء للتمييز بين التلاميذ • ولقد

(١) الأوتوقراطية : حكومة الفرد المطلقة •

(٢) أسرة توكوجاوا : أسرة يابانية توارثت منصب العوجن واستولت على أئمة الحكم من ١٦٠٣

إلى ١٨٦٧ • المرجع •

أصبح التعليم الابتدائي إجباريا في إنجلترا عام ١٨٧٠ ، وفي اليابان عام ١٨٧٢ .
طبق نظام التعليم الإجبارى فى اليابان قبل نظيره فى الروسيا (١٩١٨) بـ ٥٠
سنة . وفى اعتقادى أنه ليس من المبالغة فى شيء القول بأن الشعب اليابانى هو
أشد شعوب العالم شغفا بالتعليم ، والثابت أن مستوى المدارس اليابانية بمراحلها
المختلفة ليس بأدنى من مستوى المدارس فى البلاد الأوروبية ، إن لم يكن أعلى منه ،
بل إن ثمة مدارس قد شيدت فى عهد مييجى فى مواقع جبلية يشق الوصول إليها .
ويلقى مبدأ تكافؤ الفرص فى الجيش نفسه احتراماً مطلقاً . وفى وسع ابن الفلاح
أن يصل إلى مرتبة الجنرال .

٦ - لم يتقدم المذهب الفردي كثيرا في عهد ميجي ، ولم يبلغ حتى يومنا هذا مرحلة متقدمة كثيرا في مضمار التطور . والمذهب الفردي دلالة من دلالات التصغير ولكنه ليس الهدف الذي تنفيذه في الواقع العمل محاولات التصغير . ففي أعقاب التصنيع وتنمية التربية القومية وتعميمها ، وعندما ارتفع مستوى المعيشة بحيث لم يعد الفرد يقصر اهتمامه على توفير غذائه اليومي ، تجلّى نمو الاهتمام بكل ما من شأنه دعم كرامة الفرد وحريته . وقد أتيح للمؤلف الأمريكي « والتر بريسكوت وب » أن يثبت أن مفاهيم الفردية والديمقراطية ، ومبدأ المساواة التي كانت موضوعا لمناقشات الاكاديمية . لم تتأكد في الواقع الا في حوالى سنة ١٥٠٠ ميلادية ، أي في عصر خبرت فيه البلاد الأوروبية القوة والرخاء بسبب توسعها المترقب على غزواتها في مختلف بقاع العالم ، وبينما كان هذا التوسع يزداد رسوخا ارتفع معدل الاستثمارات الى ١٠٪ من رأس المال . وهبطت الكثافة السكانية من عشرين فردا الى خمسة أفراد في الميل المربع نتيجة للاستيلاء على اراض جديدة . انلا يمكن الجرم بأنه اذا لم توجد هذه القاعدة المادية لم يكن في المستطاع أن ينمو المذهب الليبرالي؟ غير أنه ما أن يبلغ مجتمع صناعي مرحلة متقدمة من مراحل التطور حتى تزداد صعوبة الاحتفاظ بالحرية الشخصية . ويقدر « وب » أن البلاد الأكثر تقدما في العالم قد بلغت بالفعل هذه المرحلة ، ويقول : « يخضع الفرد في كل ناحية لضغوط الشركات الكبرى ، والهيئات الحكومية ، والنقابات ، ومختلف الجمعيات . والاختيار الوحيد الذي يستطيع أن يمارسه هو الانضواء بنوع خاص تحت أحد هذه الضغوط » . وبالنسبة لليابان التي كانت بلدا فقيرا ومتخلفا كان يبدو أنه لا مناص من التصغير بقصد تنمية النزعة الفردية .

ولنعد مرة أخرى الى معنى التعصير . وفي هذا الصدد لا ينبغي لنا أن نفهم بتقدير شخصي ، وانما يجب أن نستخدم بعض معايير الاسناد قبل أن يتأتى لنا أن تصدر بعض الاحكام في هذا الشأن ، الا يمكن تعريف التعصير بأنه نتيجة للتصنيع ؟

وهكذا تكون الدلالات الخمس الأخرى التي ذكرناها آنفا تابعة تبعية وثيقة لعملية التصنيع . ولا يجوز أن نعتبر أن عملية التصنيع هذه إنما تجري لصالح طبقة واحدة متميزة . وعلى كل طبقات الشعب أن تساند هذه العملية . ويشترط قبل كل شيء لأجراء هذه المساندة نشر التعليم الإلزامي ، وإلغاء نظام الفصل بين الطبقات

وإذا قدرنا مع الاقتصادي البريطاني جوان روبنسون أن الثورة الاجتماعية هي أنجع وسيلة لتتبع لبلد متخلف أن ينأش بلدا متقدما وجب علينا أيضا أن نستنتج أن دقطة النظام الحكومي وتركيز رؤوس الأموال في إطار وطني شرطان لا غنى عنهما لتنمية التصنيع .

ومع ذلك فانا اذا ماثلنا التصنيع بالتصنيع ، فمن المحتمل أن يتساءل محبو التصنيع هل هذا التصنيع يشكل الغاية القصوى والمطلب الاسمي للجنس البشرى . فالتصنيع الذى ينمو بقوة ويتقدم دون تقييد انما يزيد من سرعة نبضات الوجود البشرى ويقضى على السكينة الروحية ، وهو من جهة أخرى يقترن بزيادة فى التلوث الذى يعرض الوجود البشرى نفسه للخطر . ومع ذلك فلا شك فى أن التصنيع يؤدى الى رفع مستوى المعيشة وتوفير نوع من الرخاء المادى . وفى حين أن تاريخ العالم تدفعه موجة التصنيع فانه من المستحيل على أى شعب أو أى بلد أن يدعى الافلات من تأثير هذه الحركة . ولم يعد ثمة أرض مجهولة أو منزلة . وأصبحت الشعوب البدائية ، أو الأقل تحضرا ، مضطرة الى الدخول فى نظام الاقتصاد النقدي وشراء المنتجات الصناعية . وليس فى ميسور أى شعب يريد البقاء حيا أن يتحاشى التصنيع . ويبدو أن هذا الامر قد فهمه المسئولون فى اليابان عن الميحي ايشين وعدد كبير من معاصريهم . وفى هذه الفترة كان من المرغوب فيه أن تسود وجهة النظر هذه . ويمكن القول بأن التصنيع الذى شرع فى تحقيقه قد تكلم فى مجموعته بالنجاح على الرغم من بعض المساوئ التى لم يكن مناص من حدوثها .

ولكن ما هي أسباب نجاح هذا التصنيع اليابانى الذى لم يزل العالم يهتم به اهتماما شديدا يبدو لى دون أن أهمل الدور الذى قام به أجدادنا بجهودهم فى هذا السبيل . انه يمكن نسبة هذا النجاح الى الخط الذى كان له دور كبير حاسم فى هذا الشأن . وبعبارة أخرى فان ظروف اليابان الجغرافية والتاريخية فى عام ١٨٦٨ قد أسهمت بقدر كبير فى هذا النجاح . ويجب فضلا عن ذلك اعتبار قدرة اليابان على البقاء بدا مستقلا أمرا ذا دلالة خاصة . ففى البلاد المستعمرة تستند ارادة الاستقلال والحركات الوطنية حتما الى قيم تقليدية تستلهمها وتتخذ منها رمزا للمقاومة . وعلى هذا النحو فان هذه البلاد عرضة لتفذية مشاعر معادية للتصنيع والرأسمالية . وكان الموقف الذى اتخذته المهاتما غاندى ناقما بلا شك فى سبيل الكفاح للحصول على استقلال الهند ، ولكنه لم يكن ملائما لنجاح تصديرها وكان هذا الموقف يتعارض بطبيعته مع السعى الى التصنيع .

واستطاعت اليابان ، بعكس هذه الاقاليم المستعمرة ، أن تواصل تطورها باعتبارها دولة مستقلة . وبفضل هذا الواقع لم يبد أهلها تمسكا شديدا بتقاليدهم ، ولم يستطع أحد أن يلحظ عندهم أى نفور أو معارضة هامة لمحاولات التغريب أو التصنيع . ويمكن التقريب بين هذا الموقف وبين ثبات التعليم الهولندى أو الغربى خلال فترة الغزلة الوطنية فى اليابان ، وعلى الرغم من الخطر المفروض على الدين المسيحى أمكن أيضا ملاحظة الجهود المبذولة فى سبيل تحصيل المعارف الغربية عن طريق دراسة اللغة الهولندية . وقد شجع الشوجن الثامن تعلم هذه اللغة . ولاشك

إن هذا المسعى كان وقتئذ سطوحيا وغير كاف . فاليابانيون مثلا كانوا يفهمون تمام الفهم عبقرية نابليون العسكرية . ، ولكنهم في الوقت نفسه يرون في الثورة الفرنسية مجرد حدث تاريخي بسيط ، نوع من تمرد قطاع الطرق انتهى بموت الملك ، ولم يفهموا معنى شعار « الحرية والمساواة والاخاء » . وعلى عكس الصين التي رفضت بالكلية المعارف الغربية اهتمت اليابان بكل ما كان يحدث في العالم ، وبذلك سهل تمصيرها اللاحق دون أى شك .

وتجلى هذا الفرق بين موقف اليابان وموقف الصين تجاه الثقافة الغربية المستجلبة في ردود الفعل المختلفة لدى البلدين ، حين أتت الاراساليات الكاثوليكية فيهما بالثقافة الاوربية لأول مرة في القرن السادس عشر . ففي هذه الفترة كان الشعبان الياباني والصيني مملوئين ثقة في نفسيهما ، ولم يكن عندهما أى شعور بالنقص في مواجهة الاوربيين ، وقد أحسن جورج سانسون في تفسير هذه الحقيقة حين قال : « لم يكن لدى اليابانيين بالمرة أى شعور بأنهم أقل شأنا من الاوربيين ، في حين لم يتردد لصينيون بالمرة في تأكيد أنهم يشعرون بأنهم من جميع الوجوه أعلى شأنا من الاوربيين » . ولم يزل الصينيون حتى الآن يؤمنون بتفوق ثقافتهم على غيرها من الثقافات . هذا الموقف أهل لكل تقدير ، ولكن السنا نرى فيه سببا من أسباب تخلف الصين عن اليابان في محاولة التصير ؟ وكما ذكرت من قبل خبرت اليابان التي كانت فيما مضى دولة متأخرة نسبيا فضولا شديدا من ناحية الثقافات الأجنبية ، وبزهننت في مواجهتها على افتتاح روعي شديد ، في حين أن الصين التي تدرك أنها تمتلك ثقافة تعد من أكثر الثقافات تقدما في الشرق كله ، ظلت متعلقة تعلقا شديدا بتقاليدها . ولم تجد المحاولات التي بذلها بعض الرواد في الصين في اواخر حكم أسرة شنج لتصير انصين . وأصبحت الصين دولة نصف مستعمرة ، وأصبح قادتها تابعين لغيرهم من الحكام . وفي هذه الظروف شهدت الصين تفاقم متناقضاتها الداخلية ، واضطر رجال مثل « لوسون » أن يرفعوا أصواتهم مطالبين بقطع الصلة بالتقاليد . وترتب على ذلك نوع من الخلط بين القومية وبين الاشتراكية الثورية المتطرفة التي أدت في النهاية الى الثورة الثقافية الكبرى التي أطلقها ماوتسى تونج . وعلى ذلك يبدو لي موقف الصين تجاه الثقافة الغربية مفهوما تمام الفهم . ولكنى على عكس ما يدعيه « تاكوشى يوشيمى » لا أصدق بالمرة أن التصير الذى لا يصطلم بمقاومة شديدة علامة على الانحلال . فتاكوشى ينتقد بحق « الطبيعة السطوحية » للتصير الياباني منذ عهد مييجى . ومع ذلك فاذا أردنا أن نفسر حرفيا مفهومه الشديد الصلابة عن « المثالية » وجدنا أن طريق التصير سوف يكون مفلجا ، لا في وجه الصين وحدها ، وإنما في عدد كبير من البلاد الآسيوية والافريقية .

ويجدر بنا أيضا أن نولى اهتماما خاصا بانتشار التعليم الذى أدى في انجاح التصير في اليابان في فترة السلم التي استغرقت متتين وخمسين سنة دورا أكثر أهمية من الدور الذى أداة تعليم اللغة الهولندية . فالتعليم الذى يقدم في المدارس الخاصة المسماة « يتراكويا » أى مدارس المعابد ، قد شاع وانتشر بين طبقات

الشعب في أواسط عصر توكاجاوا . ويقدر الاستاذ البريطاني « ر.ب. دور » أن معدل معرفة القراءة في حوالى عام ١٨٦٨ بلغ ٤٣٪ بالنسبة للذكور و ١٥٪ بالنسبة للإناث . وليس لدينا أى احصاء دقيق عن معدل معرفة القراءة في فرنسا إبان الثورة غير أن النسبة المثوية للفرنسيين الذين يستطيعون التوقيع بإضاءاتهم على عقود الزواج كان ٤٧ ٪ ، وللفرنسيات ٢٧ ٪ ، ومعنى هذا أن هؤلاء قادرون على كتابة أسمائهم . يبدو أن معدل معرفة القراءة إبان الثورة الفرنسية كان أكثر انخفاضاً من معدلها في اليابان إبان ثورة مييجى . وبلغ معدل القراءة في روسيا إبان ثورة ١٩١٧ حوالى ٢٠ ٪ ، وهو معدل يساوى بالتقريب المعدل الذى كان في الصين إبان ثورة ١٩٤٩ . وكان معدل القراءة في الهند وقت حصولها على الاستقلال حوالى ١٠ ٪ . ومن الواضح أن نوعاً من معرفة القراءة على مستوى مرتفع نسبياً قد أسهم في الإقلال من سفك الدماء في ثورة مييجى ، ويسر جهود التصدير التى عقيبتها .

ولكن الى جانب الظروف الملائمة التى ذكرتها آنفاً كانت القوة الفعالة التى أدت الى نجاح التصدير في اليابان تتمثل بلا شك في « الوعي القومى » أو « القومية » . وقد صرح لوفكاديو هيرن (كوازومى ياكومو) قائلاً : « يحاول علماء النفس عبثاً الالتجاء الى بعض التعميمات من قبيل : « اليابانيون تموزها الشخصية » أو « للشخصية اليابانية حدود » ، فما لا شك فيه أن اليابانيون باعتبارها دولة قومية تتمتع بشخصية أقوى بكثير من شخصيات الأمم الغربية » . ويمكن القول بأن هذا التصريح يبرز بصورة واضحة فاعلية القومية اليابانية الى جانب طبيعتها النوعية .

والمعروف أن استخدام مصطلح « القومية » Nationalisme يرجع الى القرن التاسع عشر . وقد استخدمت هذه اللفظة لأول مرة في اللغة الفرنسية عام ١٨١٢ . وكان المصطلح الوحيد المستخدم بهذا المعنى لزمن طويل هو « الوطنية » Patriotisme . ويعبر عن ارتباط جماعة من الناس بمكان إقامتهم ، وحبهم لهذا المكان ورغبتهم في حمايته . وفى حين عرف العالم كله « الوطنية » منذ أقدم الأزمنة فإن القومية - التى تعنى أن ثمة أفراداً قد أصبحوا واعين لدائرة النفوذ التى يطلق عليها اسم « الأمة » ، فحولوها بالتالى الى مصدر قوى للطاقة نابع من الشعور بتضامان شعب بأسره - هذه للقومية فكرة حديثة نشأت في الثورة الفرنسية . وظهرت القومية في أوروبا الغربية نتيجة لسيطرة الملكية ثم البرجوازية . ويتعمش التحول في طبيعة القومية مع إلغاء نظام الطبقات الاجتماعية ، ومع شيوع الفكرة التى نشرتها الثورة الفرنسية وتقول بأن مصدر السيادة هو الشعب نفسه . وشهد العالم عتيداً زيادة عدد أولئك الذين تملكهم الشعور بأنهم يشكلون أمة ، وأرادوا استقلال الدولة وتضامنها وتقدمها ، مثلما كانوا يريدون حرياتهم كمواطنين . وهكذا نشأت القومية التى تجعل الولاء للدولة فوق سائر الولاء . ولا تميل القومية الى تمصيق الوعي الطبقي ، وإنما تميل الى الغائه . ومع ذلك فإن القومية ، من الوجهة التاريخية ، وعلى الأقل في الغرب ، قد وضعت ضروب التقدم التى أحرزتها السيطرة البرجوازية ، والهمتها ، ونمت جنباً الى جنب مع تقدم الرأسمالية .

كانت اليابان قبل ثورة مييجي بلدا اقطاعيا مركبا ، وكان نظام « باكوهان » يتضمن حكمه شوجن تحيط بها مجموعة من حوالى ثلاثمائة قبيلة ، على رأس كل منها شريف يسمى « ديجو » . وثمة بعض المؤلفين أطلقوا تعبير « ما قبل القومية Prénationalisme » على شكل خاص من أشكال القومية ظهر فى نطاق هذا النظام الاقطاعى ، اعتبروا أنه لم يبلغ بضجه الكامل ، وانى لا أرى البتة لزوما لمثل هذا التمييز ، فالإيطاليون سلاسة متجاسسة ، تقطن ثلاث جزر كبيرة ، وقد انتشرت فى هذه الاقاليم ثقافة وطنية واحدة ، وبلغت الصناعة فيها مرحلة المصنع . وعلى الرغم من أن بعض اللهجات ما زالت مستخدمة فهناك لغة يابانية واحدة يفهما الجميع ويستخدمونها فى البلد كله . وكانت أساليب الزراعة متماثلة فى الاقليم بأكمله . أما الشعور بالوحدة الوطنية فقد بدا أنه بلغ مرتبة أعلى من الشعور بالوحدة فى فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩ . وفى هذه الفترة لم تكن الأرض فى شمال فرنسا تزرع بالطريقة التى تزرع بها الأرض فى جنوبها . أما بخصوص القانون فان اقاليم جنوب فرنسا كانت تعرف نظاما عاما من القانون المدنى ، فى حين أن الشمال كان آنئذ ولم يزل بلدا من بلاد القانون العرفى . وكان ثمة نظام للعوائد أو رسوم المرور يطبق فى البلد كله . وعلى العكس من هذا الوضع كان الشعب اليابانى قد بلغ قبل ثورة مييجي مرحلة ارتأى فيها أن تقسيم البلد الى قبائل يخالف طبيعة الأشياء . وعندئذ نشأت القومية ، وأسهمت فى تعميق الشعور بالأزمة الناتجة عن تأثير الغرب .

وليس صحيحا القول بأن القومية اليابانية قد نشأت بذاتها وبكيفية طبيعية . وقد حاول المحرضون على ثورة مييجي ، لكى يضمنوا نجاحهم ، أن يشكلوا جبهة وطنية متحدة ، فانشأوا نظاما حكوميا جديدا يستند الى تقاليد الاسرة الامبراطورية التى ترجع الى عشرة قرون خلت . وليس فى وسعى أن أثبت ها هنا لدراسة خصائص هذا النظام السياسى والاجتماعى الذى لا نرى له مثيلا فى أى مكان آخر ، والذي يطلق عليه اسم « النظام الامبراطورى اليابانى » . ولكنى أود أن ألفت النظر الى أن الامبراطور كثيرا ما كان هدفا لانتقادات شديدة بسبب أنه كان حتى عام ١٩٤٥ القائد الأعلى للقوات المسلحة اليابانية ، ومن ثم كان أساس السيطرة العسكرية اليابانية . هذه الانتقادات كانت صحيحة الى حد ما ، ومع ذلك يبدو لى أنه لا يجوز التفكير فى المظهر السياسى وحده للنظام الامبراطورى ، وإنما أيضا فى فاعليته فى خلق اليابان الحديثة وتطويرها . وقد تجلّى أكبر دليل مقنع على هذه الفاعلية فى عام ١٩٤٥ حين توصلت قوات الاحتلال التابعة للولايات المتحدة الى صيانة السلام ، والأمن العام بالحفاظ على هذا النظام الامبراطورى والاستعانة به .

فاذا أخذنا فى الاعتبار وجود هذا التنظيم السياسى الخاص الذى يحمل اسم « النظام الامبراطورى » ، وأن الحريات المدنية تتقدم ببطء ، على « ايدو » ، رغم سرعة تقدم التعصير ، اتضح بجلاء وجود فروق محسوسة بين القومية اليابانية المتميزة وبين القومية التى نمت فى البلاد الغربية . ويزعم البعض أنه كان يوجد فى أوروبا قبل نشأة الدول القومية بزمان بعيد نزعة عالمية شمولية قائمة على قوة التوحيد التى تتمتع

بها الامبراطورية الرومانية ، وسيطرة الكنيسة الكاثوليكية . وعلى الرغم من الخلافات التي تواجه هذه الدول بعضها ببعض فقد كان ثمة مفهوم عالمي شمولي جديد شائع بينها كلها ، يقوم على أساس من القانون الطبيعي والعقيدة الروحية . ويتيح لها ادراك شكل معين في أشكال التضامن الدولي . أما اليابان فهي على العكس من ذلك قد نشأت دولة قومية تضم ثلاثمائة قبيلة اقطاعية ، واحتفظ شعبها بنوع من الوعي القبلي ، اذ اصبح بالفعل قبيلة كبيرة موحدة . وعندما ادارت اليابان آنظارها صوب امم اخرى في العالم - أو بعبارة اخرى صوب قبائل اخرى - لم تأخذ في حتما الاشارة الى المبادئ والقواعد الغربية في مجادلات تتعلق بأجزاء اخرى من الامم .

وكانت ثقافة الشعب الياباني ذي السلالة المتجانسة ، الذي ظل طوال ألفي سنة منعزلا عن سائر بلاد العالم ، ثقافة مصقولة بدرجة كبيرة ، ولكن لم تكن لها فط ميزة الانتشار في البلاد الأجنبية ، فكان من المستحيل أن تصبح ذات سمة عالمية . وقد انتشر الاورييون منذ عام ١٥٠٠ في جميع أنحاء العالم تقريبا . وراحوا يديرون شئونهم منذ ذلك الحين . وبسبب هذه الحقيقة التاريخية يرى البعض انهم يميلون الى فرض آرائهم على غيرهم من الامم باسم اشمولية العالمية ، ومع ذلك فان فكرهم يميل الى فقد جاذبيته في داخل الاوساط الغربية نفسها ، فليس من الملائم حتما الاشارة الى المبادئ والقواعد الغربية في مجالات تتعلق بأجزاء اخرى من العالم .

ولا مناص من أن يتغير المفهوم الواحد اذا انتقل من المكان الذي نشأ فيه الى اماكن اخرى مختلفة - واني لاخفى كثيرا أن يكون الزوال مصير القومية الغربية الطراز ويمكن اعتبار القومية اليابانية سواء اكانت أفضل أم أسوأ من القومية الغربية بشيرا بظهور نمط آخر من القوميات . ونبدو قومية كل من الصين والاتحاد السوفيتي من نوع واحد متماثل . فالماركسية نتوقع اختفاء الدولة حين يتم تحقيق أهداف الثورة . غير أنه من الواضح أن العومية في الاتحاد السوفيتي وكذا في الصين ما زالت باقية ، تبرهن على فاعليتها ومن الطبيعي أن تسعى الأمم الأفريقية والآسيوية التي حصلت أخيرا على استقلالها لاقتباس الاساليب العصرية حتى ينسنى لها أن توفر لأفرادها مزيدا من الرفاهية . ومع ذلك فالقومية في هذه الناحية عامل لا غنى عنه للنجاح ، والظاهر في الحقيقة أنه اذا لم تؤد القومية دورها بالكامل في هذه البلاد فلا بد أن تكون العلة في ذلك انعدام انيول الثورة . ولقد زعم البعض أن ثورة ميچی لم تكمل رسالتها ، بمعنى أنها لم تؤد الى ثورة اجتماعية . ولكنسه يبدو لي أن شعور التحرر الذي ترتب على إلغاء نظام الطبقات الاقطاعي الفناء ناما قد أسهم في نماء قوة القومية ، وترى المدرسة اليسارية أن حكومة ميچی لم تنجح في غير خلق جمهور من الأفراد الخاضعين للسلطة خضوعا ذليلا ، غير أن هذا الرأي لا يكفي لتفسير التصير السريع الذي تم في اليابان .

ولست قطعا من المجبنين بلا تحفظ بالقومية اليابانية ، فقد اكتشفت فيها كثيرا من العيوب ، ولكنني أكتفي في هذا النطاق المحدود بالاشارة الى أحد هذه

العيوب : وهو عدم نبات الشعب الياباني ، أو كثرة تقلبه ، الأمر الذي انتقده بشده « ناكي شومن » . وتتبدى هذه السمة النمطية في الطبيعة اليابانية بصورة ملموسة ومحددة في الكيفية التي يتغير بها اليابانيون آراءهم أو يقبلون وجهة تصرفاتهم . ويمكن أن نرى مثلا مدهشا لذلك في حالة بعض المواطنين اليابانيين الذين رفعوا أصواتهم في القرن التاسع عشر منادين « باحترام النظام الامبراطوري وطرد الهمج » ثم انقلبوا على أعقابهم فجأة وطالبوا ملحن بفتح البلاد للنفوذ الأجنبي . وبدأت الميانيان بتبني النظام العسكري الفرنسي ، ولكنها اختارت فجأة النظام البروسي بعد ان سجن نابليون الثالث في أعقاب الحرب بين فرنسا وبروسيا . ويفسر عالم الاجتماع الاستاذ كيشي ساكودا هذا الحدث بالكيفية الآتية : « في المجتمع الياباني تقليد راسخ يقضى بأن يتمشى الناس مع الوضع الذي تفرضه الاقدار ، وأن يكتفوا تصرفاتهم حسب معطيات الوضع الجديد » . ويساعد هذا التقليد على خلق موقف مرن . ولما كان المجتمع الياباني مجتمعا مغلقا ومستقرا ، يتكون من سلالة متجانسة . فانه لم يشكل بيئة صالحة لنمو المنطق والبيان ، أو لنشأة تفكير نظري مجرد ، ومن النادر أن يتشبث قوم لا يشعرون بالارتباط بأى مبدأ بقراراتهم لجرد اهتمامهم بالثبات على اختيارهم الاول . وعلى ذلك فان الفكرة الرئيسية أو بالأحرى الشعور الرئيسى لدى الياباني هو أن الشيء المهم أساسا أن يعيش حياة طيبة . فالإنسان يجب أن يعيش حسب الوضع الراهن . وهذى سمة هامة من سمات عقلية المذهب الطبيعي . وعلى ذلك فما لم يعدل هذا الأسلوب في التفكير عن ايدولوجية معينة فانا سوف نشهد تسلط نزعة طبيعة حيوية تقتزن بقدرة كبيرة على التكيف . وانا لنتساءل هل يجرى الأمر في المستقبل دواما على هذا المنوال ، اذا فكرنا في التغيرات الهائلة التي تطرأ في الوقت الحاضر على المجتمع الياباني .

بقلم : تاكيوكو ابارا

أستاذ ومدير معهد الدراسات الانسانية بكيو ، ونائب رئيس مجلس عام اليابان ؛ ورئيس الجمعية اليابانية للغة الفرنسية والأدب الفرنسي ولد في اليابان عام ١٩٠٤ . له مؤلفات عديدة منها « أعمال مختارة » في سبعة مجلدات ، واشترك في تأليف كل من : جان جاك روسو (١٩٥١) ، دائرة المعارف (١٩٥٤) ، الثورة الفرنسية (١٩٥٩)

ترجمة : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشئون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم ؛ ومنتخب بمجلس الدولة . قام بترجمة حوالي عشرين كتابا في الفنون المسرحية والقانون والنص والآثار

الملهوى والمجاد

فى الأدب الدينى
فى العصر الوسيط

المقال فى كلمات

كثيرا ما يلجأ الفرد الى الدعاية والتهكم والسخرية تنفيسا عن غيظ مكبوت او تعبيرا عن نقد لادع فى ثوب ساخر وتنديدا غير سافر بوضع قائم خشية بطش حاكم ظالم . ولا تقتصر الدعاية على الأفراد العاديين بل تتجاوزهم الى الكتاب الساخرين الذين يهدفون بسخريتهم الى اصلاح اوضاع اجتماعية او سياسية او اقتصادية او عقائدية خاطئة ، او الى نقد مرير لنظم بالية . ويتناول هذا المقال موضوع الفكاهة فى الأدب الدينى فى العصر الوسيط ، ذلك العصر الذى تميز بازدهار الروح الدينية . تلك الروح التى شملت المجالات الرسمية وغير الرسمية من الثقافة ، ذلك العصر الذى كانت الكنيسة فيه تعد الضحك والمزح امرين غير مرغوب

فيهما ، ولم تظهر شيئا من التسامح تجاه المرح ، شريطة أن يكون معتدلا
الا في القرن الثاني عشر .

ويقارن الكاتب بين السخرية والفكاهة في أدب البصر الوسيط ،
وبينهما في الأدب الحديث . ان من رايه أن السخرية والفكاهة في الأدب
الحديث هما عملية خلاقة واعية ، هما نوع من الكاريكاتير أو الدراما
الهجائية ، يحطم عمدا البنية العادية للظواهر المدروسة ، هدفه أن يبين
على نحو أعمق وأشد حدة متناقضات الحياة . أما السخرية أو الفكاهة
في أدب العصر الوسيط فلم تكن عملية فنية ناشئة عن تخطيط دقيق .
كانت تلك السخرية مزدوجة الدلالة : محاولة لفهم العالم في بعده :
البعد الديني والبعد العلماني ، البعد الجاد والبعد الساخر . انها
سخرية تجمع بطريقة أغرب ما تكون بين أشياء وظواهر شديدة التعارض
مادية وروحية ، سامية ودونية ، وتقرب رأسا على عقب جميع المفاهيم
المستقرة المتداولة عن الخير والشر ، والجاد والهزلي . وهذا النوع من
السخرية يمكن أن يبعث على المرح ، ولكنه لا يقضى على الخوف ، بل
يجمع بينهما في نوع من الشعور المتناقض . ويقول الكاتب ان السخرية
والدعابة قد أديا دورا على جانب كبير من الأهمية في حضارة العصر
الوسيط بوجه عام .

لم يكتب تاريخ الضحك بعد . ذلك أن مؤرخي الحضارات يرون أن لأصل
الضحك أسبابا متباينة ، تصل الى حد التعارض في بعض الأحيان حسب العصور
والحضارات . وما هو خليف بالاضحاك في حضارة يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد في
حضارة أخرى . ولقد كان للضحك دائما وظيفة خاصة ، بل إن طبيعته .
وتركيبه الباطني - ان صح هذا التعبير - لم يكونا شيئا ثابتا لا يتغير .
وتكان من الممكن أن يبقى داخل حدود مجال وحيد يستأثر به بوجه خاص (الملهوى
في مقابل المأسوي) ، ولكن كان من الممكن أن يرتفع أيضا الى مصاف مقبولة
تصورية للعالم ، وفي هذه الحالة كان يحيط بمجالات أكثر شمولاً من تاريخ البشرية .
ومهما يكن من أمر فليس ثمة تاريخ للضحك يمتد ليشمل العصور جميعا ، والشعوب
جميعا ، كما أن الدراسات المجادة التي كتبت عن المكانة التي يحتلها الضحك في
تاريخ الحضارات لا توصف أكثر من أنها دراسات في غاية الطرافة .

ومن المؤلفين البارزين في هذا المجال نحتفظ بوجه خاص باسمين هما : أو .
لرايدنبرج ، و م . باختين . فلقد كتبت فرايدنبرج منذ سنة ١٩٢٥ دراسة

(١) راجع في هذا المجال ملاحظة Lucien Febvre في كتابه « سرعات من أجل التاريخ

Combats pour l'Histoire » : باريس : ١٩٥٣ : ص ٣٦ .

موجزة وان تكن خصبة عن « أصل المحاكاة التهكمية » (١) ، تثبت فيها مستعينة بعدد من الوثائق الصلة التي تجمع بين المحاكاة التهكمية والمقدس في الحضارات المولغة في القدم ، والقديمة والوسيط . وهي تنصب الى أن الملهوى والمأسوى ، والدينوى والمقدس ، والهزل والجليل ، ليسا إلا وجهين - متكاملين بالضرورة تقريبا - لادراك واحد للعالم . فالقداس والدراما الديونيزوسية ، ورئيس الدولة والمهرج الذى يحاكمه بالجلوس على العرش ، والانتصار الهزل للقائد ، وسخرية القضاء ، الخ ، تترجم عن تصور للعالم يفترض محاكاة تهكمية مزدوجة لكل ماهو جاد . هذه الثنائية التهريجية جزء من ميكانيزم المقدس نفسه ، وتستنتج المؤلفة أن «ترابط عنصر المحاكاة التهكمية بالعنصر الالهى قائم فى أقدم التصورات الدينية » . وما دام الشعور الدينى حيا قويا فانه يمكن أن يتحول - بلا مجازفة - الى السخرية ، بل أكثر من ذلك يمكن أن يستمد من المحاكاة التهكمية قوى جديدة . « فالمحاكاة التهكمية ليست هى الظل الذى نتصوره اليوم . فهى لا تخفى - كما يمكن أن يذهب بنا الظن - غيايا للمضمون ، بل الأخرى أنها تمثل تعزيزا للمضمون وتبرز طبيعة الآلهة ، ذلك أنها لا تسخر منهم ، بل تسخر منا ، وهى تجيبد هذه السخرية الى درجة أنها تحسب فى وقتنا هذا أنها ملهاة ، و محاكاة أو دراما هجائية » . مثل هذه الرؤى للأشياء تتعارض تعارضا جوهريا مع تصورات العالم الممعة فى السطحية ومع « الاتجاه الملحد » فى العصور القديمة والعصر الوسيط .

وفى كتاب لاحق تحت عنوان « شاعرية الذات والنوع » (لنجراد ، ١٩٣٦) تعود الى فراينبرج الى مشكلة دلالة الضحك فى الوعى الشعبى حسبما تصوره الآداب القديمة ، وتثبت الصلة والتناوب بين الضحك والدموع فى الطقوس القديمة . فالدموع - كالضحك تماما - ليست مجرد ظاهرة بيولوجية ، ولكنها تعبير عن تصور للعالم له تاريخ يتصل بعلم المعانى . وتبين مستعينة بمصادر أسطورية وفولكلورية أن مجال النزعة الواقعية فى الأدب القديم يناظر التبدل والملهوى ، وتلجأ بهذه المناسبة الى استخدام عبارة « الواقعية المبتذلة » . وتعزو الى العصر الوسيط أيضا « مزيجا حميما من السامى والمبتذل ، من العواطف النبيلة ومن التهريج الرخيص » . فالمشاهد الواقعية الصغيرة التى تقاطع جدية الفعل ، فى الأسرار والواعظ والمعجزات ، تقدم حقيقى ومسمعين ومحتالين وشياطين يتنازعون ويتمازكون فيما بينهم » .

وعلى ذلك فان « ثنائية » المقدس والملهوى واجتماعهما واندماجهما التقليدى سمة من السمات الحضارية الهامة الهامة نجدها فى العصور البدائية والقديمة وفى العصر الوسيط . وربما استطعنا أن نعارض التفسير الذى يرجع أصل ثنائية المقدس والملهاة الهزلية الى الأطوار الممعة فى القدم والسابقة على النطق فى الحضارات ، ولكننا

(١) نشرت هذه الدراسة بعد حوالى نصف قرن فى كتاب : « أعمال عن نسقات الرموز » الجزء السادس ، تارنو ؛ ١٩٧٣ ؛ ص ٤٩٠ - ٤٩٧ . Troudy Znakovym sistemam

لا نستطيع أن ننكر أهمية المشكلة المطروحة على هذا النحو (١) .

ويتناول « م . باختين » هذه الفكرة نفسها على نحو يختلف اختلافا طفيفا في دراسته الوافية التي أصبحت كلاسيكية بالفعل : « مؤلفات فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وعصر النهضة » (موسكو ، ١٩٦٥) . وهو يضيف دلالة أساسية على دور الضحك والمهاد الجروتسكية في حضارة العصر الوسيط . وفي رأيه أن تصورنا الحالي للملهى يختلف أشد الاختلاف عن التصور الشائع في ذلك العصر ، وأن مكانه في الأدب والفن المحدثين يبدو فقيرا محدودا إذا قيس بمكانه حينذاك . والواقع أن « النزعة الواقعية الجروتسكية » في العصر الوسيط تحول المخيف والمفزع الى الملهى ، وتغلب على الخوف بالضحك . فلم يعد الأمر يتعلق بمزيج من المبتذل والسامى ، وإنما بتحطيم لكل الحدود والاضداد : وبين جسم الفرد والعالم ، بين السلبي والإيجابي ، بين الجاد والملهى . هذا التقارب بين الأعلى والأدنى ، وتناوبهما وتبادلتهما ، وهذه المبالغة المرححة للواقع قائمة في أصل صورة « الجروتسك » الجسدى . « ويلتمس » م . باختين « المنابع الفولكلورية للجروتسك في الأشكال المتباينة من حضارة ذلك العهد : في التصوير والأدب ، والأسرار ، وانكرنفال (عيد المسخر) » . يقوم الجروتسك بتأثير تصور كرنفال للوجود بتحريك العالم من كل ما هو مفزع ومخيف ، ويجعله باعشا على الاطمئنان في كل مناحيه ، وبالتالي مراحا مضيئا الى أبعد حد .

وهناك مؤرخ آخر هو ل . بينسكى يلغى الضوء على ازدواجية القيمة وطابع المفارقة الذى يتسم به جروتسك العصر الوسيط : « بتقريب ما هو بعيد ، وتوحيد ما يتنافر ، وانتهاك المفاهيم المألوفة ، ينتسب الجروتسك في الفن الى المفارقة لى المنطق » (٢) .

ويحاول « م . باختين » ان يضع الملهى التابع من الثقافة الشعبية مضادا للثقافة « الرسمية » ، ثقافة الكنيسة التى تعد الضحك والمرح أمرين غير مرغوب فيهما . وقد قالها القديس يوحنا فم الذهب بنفسه : « لم يضحك المسيح قط » . ويدين الرسل وأباء الكنيسة الثروة الرعناء ، والمزاح الفاسق . وكانت كنيسة العصر الوسيط تشاطرهم هذا الرأى ، ولم تراجع موقفها الا في القرن الثانى عشر ،

(١) لكى نبقى في إطار العصر الوسيط الأوروبى نحيل القارى الى ملاحظات H. Melérinskij عن الصلة بين الملهى والفيثاغورى فى «الأساطير الاسكندنافية : « الايدا Edda الأشكال الأولى للملحة » موسكو . ١٩٦٨ : ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٢) L. Pinsky, Le Réalisme à l'Époque de la Renaissance, Moscou, 1961 p. 120 (٢)

« الواقعية في عصر النهضة »

وأظهرت شيئا من التسامح تجاه المرح بشرط أن يكون « معتدلا » (١) .

وفي هذا العصر ظهرت المحاكاة التهكمية والدراما الهجائية - اللتان لم تكن تلقاهما من قبل الا على نحو متفرق - في الادب اللاتيني الوسيط (٢) وينبغي أن لا ننسى على كل حال أننا نشهد تصدعا بين انبائى العامة التى لا تكف السلطات الكنيسية عن المطالبة بمراجعاتها وبين الممارسة (أو التطبيق) التى كانت أبعد ما تكون عن الاستجابة دائما وفي كل النقاط لهذه المبادئ .

ولكن حين نلتمس مصادر الملهى الشعبى أو الكرنفالى لا ينبغي الاقتصار على انتاج الثقافة غير انرسية ، فربما كان من الشائق دراسة الآثار الأدبية اللاتينية المنسوبة الى رجال الكنيسة مثل : سير القديسين ، وأساطير العالم الآخر ، والمواعظ ، والقواعد الدينية ، وبعض الأعمال الأخرى التى يدرجها الباحثون عامة تحت النسوع « الجاد » الذى يميز العقيدة الرسمية .

ولقد كان التوليف بين الجاد والمساوى من جهة ، والاتجاه الى أقصى أنواع التواضع من جهة أخرى - فى العقيدة المسيحية ، التى بنيت على اله متجسّد يجمع فى شخصه بين المظهرين الإلهى والانسانى . وفكرة الإله الذى ولد فى حظيرة ونفذ فيه حكم الاعلام صلبا ، وعانى من ذلك انقلق الشنيع الذى يسبق الموت ، وكذلك الشعور « بهجران الله له » ، والتركيز على جسده المصلوب الدامى المبتور بوصفه رمزا للجمال الأعلى ، والتركيز كذلك على عقيدة الزهد والام الجسمانى ، والفقر ، والمزوف عن المتع الأرضية ، ذلك العزوف الذى يميز الدين المسيحى ، والتركيز على الكشف عن القوة الأخلاقية والضعف الجسمانى : كل هذا السياق من « التواضع » المتعالى من حيث المبدأ يرتبط فى المسيحية بمفارقة لا تقل عن هذا وضوحا ، هى مفارقة التنافر بين الايمان والعقل . وهذا التعارض بين الجسد والروح ، بين العالم الأرضى والعالم السماوى - الذى تختص به المسيحية - قد وجد التعبير

F. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 8e éd., Berne et (١)
Munich, 1973, p. 422.

ويلاحظ كورتىوس المزيج المؤلف من الجاد والملهى ؛ وحشافة الحدود بينهما . على أنه سمة من السمات المميزة للادب فى نهاية العصر القديم وفى العصر الوسيط . فمن تلقى بانصر لكاهية ، على نحو غير متوقع فى كثير من الأحيان ؛ وذلك فى مقاعد من حياة القديسين ؛ حتى أولئك الذين هم أبعد ما يكونون عن الملهى . وهذا ما يدفع الى الاعتقاد بأن الجمهور فى ذلك العصر كان ينتظر من المؤلفين أن يدخلوا عناصر ملهوية وحزلية فى تلك التراجم . ويضرب كورتىوس عددا من الأمثلة القليلة على تلك الصلية التى تتألف من « قول الحقيقة ونحن نضحك » فى ادب العصر الوسيط . ويؤكد أن هذه المشكلة لم تدرس الا قليلا ؛ وأهمية الدراسات اللاحقة . ويقتصر كورتىوس أساسا على تقرير أن المعابة والجاد متزجان ؛ دون أن يتمنى تحليل طبيعة هذه الظاهرة . ويمتد بلا شك أن هذا المعيار الأسلوبى لأدب العصر الوسيط يفسره تفسيره كاليا تماكب التقاليد اليونانية والرومانية ؛ مخالفا القواعد الكلاسيكية للاستقطاق القديمة الذى يميز بين الأسلوب الرفيع والأسلوب المبتذل تميزا صارما .

I. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, 2e éd., Stuttgart, 1963. (٢)

نقرر منذ البداية أنه من العسير العثور على نموذج واحد للملهوى ، الخالص أو على سمة ترمى الى تلهية القارئ فحسب . ذلك أن الحكايات التي تدفعنا الى الابتسام - معظم الوقت - فى المؤلفات الدينية لذلك العهد - ترمى الى أغراض تعليمية أكثر سموا . ولهذا يمكننا أن نتساءل هل ما يبدو فى الظاهر اليوم أنه « جروتسك » أو ملهوى قد أخذ على أنه كذلك حينذاك . فمثلا تثير المناقشات التى دارت حول طبيعة جسد الله - ويعزى بعضها الى جريجوار دى تور(١) - تثير لدى القارئ المعاصر انطبعا بالجروتسك ، يعزوه أن الكاتب نفسه لا يبدو على وعى بما فى الموقف الذى يصوره بكل هذه الجدية والورع من فكاهة وهزل . وحتى اذا كانت بعض المواقف تبدو ملهوية هزلية فى ذلك الوقت ، فما لا جدال فيه أنه قد كان لها تأثير آخر أكثر جدية ، وربما كان هذا هو الجوهرى .

وللشيطان مكان هام محجوز فى الجروتسك الشعبى . فالحكايات التى تروى عن الشيطان فى أسرار العصر الوسيط ، ورؤى العالم الآخر ، والقصص الشعبية المنظومة ، تمثل الشيطان بوصفه « الحامل المرتوج المرح للأفكار المدنسة ، والتقداسة المطلوبة ، فهو ممثل العنصر المنحط المادى الجسدنى ، الخ . وليس فيه شيء مخيف أو غريب » (٢)

وفى مصادرنا انتباه ملحوظ موجه بلا شك لروح الشر ، وقد حاولنا جاهدين أن نتحكم - وفقا لهذه المادة - فى الدعاوى التى يطرحها « م . باختين » . فكتاب « محاورات عن المعجزات » لسيزير هايترباخ غنى بوجه خاص بالمعلومات عن الأعيب الشيطان وحيله . وهذا شيء مفهوم ، فقد أصبح الشيطان « موضحة » ابتداء من القرن الحادى عشر ، وإن ورد ذكره أيضا فى الأدب المسيحى الأقدم من ذلك . أما فى فكر العصر الوسيط فإن الشيطان يتخذ ملامح لم تكن له من قبل ، فيصبح سيدها قويا ، يحرص على اخضاع النفوس الضعيفة المتأرجحة ، ويرغمها على الولاء له . فهو يطلب من الناس « أن يقسموا على الولاء له » ، ويعدم فى مقابل ذلك بالمعونة وبكل صنوف الخيرات (٣) . ومع أن هؤلاء الكتاب يؤكدون أن أمير الظلمات لا يتعادل مع الله فى قوته ، تمثيا مع « المانوية الكامنة » التى اتسم بها ذلك العصر ، فإن الشيطان وحاشيته التى لا يحصى عدد أفرادها يصبحون بأعمالهم قوة ملحوظة تربص بالإنسان فى كل خطوة من خطواته . إنه تجسيد الخيانة والغدر ، وهما خطيئتان لهما دلالتهما الخاصة فى مذهب تصور العالم الاقطاعى .

Vitae potrum, XIII, 3 ; Historia Francorum, I, 48.

(١)

M. Bakhtine, op. cit., p. 48.

(٢)

(٣) وهذا هو الاقتراح الذى يعرضه الشيطان على قارع الجرس الذى حمله باله فى حالة رقصه فسوف يترله الى الأبد على قمة البرج الذى قفله عليه (سيزير دى هايترباخ ؛ محاورات عن المعجزات ، ص ٥٦) .

والانسان يقف في مفترق طريقين ، أحدهما يؤدي الى سعادة الدار الآخرة والى خلاص الروح ، ولكنه يتطلب الانصراف عن غوايات العالم الارضى ، والآخر هو طريق الخطيئة الذى يجبر النفوس الضعيفة الى هلاكها المحتوم . وللانسان حرية الاختيار بين هاتين الامكانيتين . ويمارض اللاهوت المسيحي ويدين وجهة النظر التى ترى أن حالة الخطيئة وحالة الفضل الالهى لا يتوقفان على الارادة الفردية ، وإنما يفرضان عليهما من الخارج . ومع ذلك يبدو أن هذه المعتقدات كانت شائعة على نطاق واسع بين صفوف الشعب الذى نشأ على فكرة القدر الذى يسوق العالم والناس الى فكرة « حرية الاختيار » ، تلك الفكرة التى تعد بالنسبة اليه غريبة ومجردة . ولم يكن الوعي الدينى « العادى » فى ذلك العصر يكتفى بتقرير ثنائية بين الخطيئة والقداسة فى صورتها العامة . فالفرد لا يقف ببساطة ازاء ضرورة اختيار ما ، ذلك أنه هدف هجمات لا تنقطع من جانب العدو ، فمثله مثل قلعة داخل بلد معاد ، انه فى حالة طوارئ دائمة . وقوى الشر تبحث دون كلل عن أية ثغرة لاجتياز هذه الأسوار . ولكل انسان فان ملكان : ملك طيب لحمايته ، وآخر شرير لوضعه دائما موضع الامتحان .

ويؤلف علم الشياطين جزءا هاما من لاهوت العصر الوسيط ، وصورة الشيطان حائلة باستمرار ازاء الروح ، لتثير الاهتمام ، وتولد حكايات جديدة بلا انقطاع تدور حول أعمالها الخبيثة . وروح الشر ليس حبيسا داخل الجحيم ، ولكنه يحاصر الانسان باستمرار . فالشياطين أشبه بفيروس العصر الوسيط . وهذا الفيروس لم تنج منه الأرض الخاطئة . وفيما عدا حالات خاصة جدا لا يظهر روح الشر عادة للعين غير المشتبهة . وليس كل الناس يملكون القدرة على ملاحظته وعلى التعرف عليه فى الصورة التى اختار أن يتخذها ، ولهذا يعتقد بعض الناس أنه لا وجود للشياطين ما لم يصادفوه البرهان على عكس ذلك .

ويروى « سيزير دى هايسترباخ » أن سيدة متصايبة أقبلت الى الكنيسة وقد تزينت « كالتاوس » ، دون أن ترى حشد الشياطين الصفار جالسين على ذيل ثوبها الفخم ، كانوا سودا كالأحباش ، وكانوا يضحكون ويضربون أكفهم من الجذل ، ويتواثيون كاسماك وقعت فى شبكة ، ذلك أن زينة هذه المرأة الغاضقة لم تكن الا شبكة لاصطياد خاطئ . اخترعها شيطان ماهر (محاورات عن المعجزات ج ٥ ، ص ٧) . فالناس الذين يعنى الغرور بصائرهم لا يرون الشياطين الذين يحومون حولهم كالذباب ، بيد أن هذه اللوحة الكثيفة تظهر بجلاء لعيون الاتقياء الصالحين . وهذا النوع من المشاهد الصغيرة يسرى عناثيوم . كما كان يسرى أيضا بلا شك عن معاصرى سيزير دى هايسترباخ الذين كانوا يستمتعون بالعط من صورة روح الشر ، والاستهزاء بالخطاة . ولكن كانت لهذه اللوحات مضامين أعمق من ذلك يلحها رجال ذلك العصر ، دون أن يكون فيها ما يضحكهم . والأقصوصة التى ذكرناها آنفا تحدث أثرا مأساويا ملهويا على القارئ ، إذ لا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا الجانب المفزع من علم الشياطين الملهى فى العصر الوسيط .

روح الشر نشيطة الى أبعد حد ، ومخاتلة خبيثة • والشياطين لا يتوقفون أمام أية عقبة للسيطرة على النفوس • وحين نطلب من شيطان يسكن جسما ممسوسا أن يتخلى عن أعماله الشريرة وأن يعود إلى السماء فإنه يجيب بلا تردد : لو أن عليه أن يختار بين اغراء نفس واحدة ليقودها إلى الجحيم وبين الالصود إلى السماء لاختار الامكانية الأولى •

ولأضاف : « وهل في هذا ما يبعث على الدهشة ؟ ان فكرى على هذا النحو ، وأنا متشبهت به ، بحيث لا أكون في حالة أتمنى فيها شيئا من الخير » •

(محاورات عن المجزئات ، ج ٥ ، ٩) •

وكما أن الجحيم نقيض للغردوس فإن الملائكة الساقطين هم نقيض للملائكة السماويين فهم ملائكة مقلوبون • ويفترض هذا التضاد بين قوى الخير وقوى الشر أن يكون في الامكان تحويل هؤلاء الآخرين إلى موضع للسخرية ، وأن يرضوا في صورة تهريجية (كرنفالية) • ومع أن الشياطين لا تدخر وسعا في إيقاع كل الشرور الممكنة ببنى البشر فإن الكتاب الدينيين لم يصوروا الشياطين دائما بالوان قاتمة • فلا يخلو شيطان العصر الوسيط من الغموض والابهام ، بل لا يخلو من شيء من الاغراء • وتظهر في وصفه عناصر واضحة من الجروتسك الشعبي • وهذا الطابع المزدوج في تصوير الشياطين موجود في أدب العصر الوسيط كله ابتداء من جريجوار الكبير ، وهو الذي كان خياله يتمثل روح انشر مخيفا إلى أبعد حد اذ كان يتخذ لديه صورة كائنات شريرة منفردة ، تنائن مرعبة تعصر الانسان بذيلها وتبتلع رأسه أو تفوس فكها داخل فم الخاطئ وتمتص روحه ، الخ • فالشياطين قصور بالوان واحدة في حكايات الكتاب الآخرين في العصر الوسيط •

ولا يمكن لعيني الجسد أن تدرك الشيطان في مظهره الحقيقي بوصفه روحا • وكما أن القبضة الاسمي للمصطفين تكون في رؤيتهم العيانية لله فإن العذاب الأكبر للعصاة يكون في لقاءهم للشيطان في العالم الآخر • فالشياطين وأتباعه يظهرون للأحياء على أية صورة كانت • رأيهم الناس يتخذون هيئة رجال ونساء على قسط واخر من الجمال ، وعلى هيئة قساوسة وخنازير وقطط وكلاب وزواحف : فقدرتهم على التحول من شكل إلى آخر لا حدود لها غير أن الشياطين الذين اتخذوا المظهر الانساني لا يمكن رؤيتهم من ظهورهم ، فليس لهم ظهور ، وهم يبتعدون دائما متقهقرين (محاورات عن المجزئات ج ٣ ، ٦) •

ولا تخلو بعض « محاورات » جريجوار الكبير في حكاياته عن الشياطين من العنصر الملهوي • فلنذكر - من بين قصصه العديدة - قصة الراهبة التي اشتتت « السلطة » ، فاكلت ورقة منها دون أن تفكر في رسم علامة الصليب قبل بيمتوس كلها ، وفي الحال استولى الشيطان عليها ، فاستدعوا الأب اكويوس الذي اتهمك في الصلاة من أجل شفائها • وما أن ظهر الأب في بستان الفاكية التي كانت فيه

هذه الراهبة المسبوسة فريسة للتشنجات حتى أخذ الشيطان الصغير في الشكوى .
« وكانما ليبرر فعلته قال » : « ما الشر الذي اقترفته ؟ كنت جالسا على ورقة
من أوراق السلطة ، فجاءت الراهبة وأكلتني » . وأمره الأب الحائق أن يترك الراهبة
البائسة ، وهنا انسحب الشيطان فوراً .

ومع أن « الماكر » على استعداد دائما للأيذاء فإنه يخشى - في الوقت نفسه -
القدس ، الأسقف فورتونية ، ماذا فعل ؟ لقد طرد الحاج في ملاذه . أنا أبحث عن
يد القديس فورتونيه يتجول في المساء في شوارع المدينة متأوها : « أيها الرجل
القدس ، الأسقف فورتونيه ، ماذا فعل ؟ لقد طرد الحاج من ملاذه . أنا أبحث عن
الملجأ ، ولا أجد في المدينة » (محاورات ، ج ١ ، ١٠) . وتشعر أرواح الشر
تجاه ذوى المكانة المقدسين بخوف ممتزج بالاحترام . ويعترف الشياطين أنفسهم
بجبروت القوى السماوية . وفي حكاية لجريجوار دي تور أن الشيطان الذي
استولى على ابنة الامبراطور « ليون » رفض أن يتركها في سلام ما لم يحصل
منها على بقيته ، وقال : « لن أغادر هذا المكان إذا لم يحضر رئيس شمامسة ليون
لن أترك هذا المكان بأي ثمن إذا لم يطردني من نفسه » . وقد ركمت أرواح خبيثة
تسربت داخل أغلفة انسانية بين يدي القديسة روستيكولا ، وناشدتها « بالصليب
وفلساير التي استخدمت في صلب السيد المسيح » أن لا ترغبها على مفارقة
« مساكنها » (حياة روستيكولا ، ١٣) ، ولا تعدو الصواب إذا رأينا في هذا
التجديف التقى مظهرا كرنفاليا للروح الدينية .

وظيفة ممثل العنصر الملهوي التي تفرض عامة في الأدب على المهرج يضطلع
بها بسطاء الروح في الموعظة الدينية ، أو في الحوار الورع ، أو في سرد حياة
القديس . حيث لا يوجد مجال للمهرج . وثمة مكان مشرف محفوظ في آثارنا
« للبساطة المقدسة » التي يحبها الله ويؤثرها على الحكمة المتعالة . بل إن الجزء
السادس من « محاورات عن المعجزات » التي كتبها « سيزير دي هايسترياخ » يحمل
عنوان : « البساطة » .

وفي هذا الجزء نجد حكايات - يصطبغ كثير منها بالفكاهة - عن سداجة
الرهبان المسرفة . والسيد المسيح يحب بسطاء الروح ويشجعهم . ويحكى عن راهب
أنه كان نصف مستيقظ حين هروا إلى الكنيسة لأداء الصلاة الليلية ، وكان من
العجلة بحيث قفز من النافذة حين لم يجد الباب ، ولكن له لم يتحطم عند سقوطه
على الأرض ، إذ حملته الملائكة ووضعت على الأرض في رفق (محاورات عن المعجزات ،
ج ٦ ، ٩) .

ويتحمل السيد المسيح الالفة والفظاظة من بسطاء الأرواح الذين يعتز بهم
وقد صرخ أحدهم أثناء صلاته . وكان فريسة للغوايات : « مولاي ، ان لم تخلصني

من الفواية فساشكوك الى أمك » . وقد خلاصه السيد المسيح من هذه الفواية فوراً (محاورات عن المعجزات ، ج ٦ ، ٣٠) . وتعرض الاقصوصة التالية حالة متطرفة من الثقة والبراعة التي كافأها الاله فوراً . استمعت امرأة كانت تعيش مع قسيس الى موعظة عن خطيئة المعاشرة غير الشرعية والعقوبات الرهيبة التي تنتظر الذنبيين في جهنم ، فسألت الواعظ : « وماذا ينتظر أولئك اللواتي يعاشرن رجال الكتيبة ؟ » . فأجابها مازحاً : « لا شيء يمكن أن ينقذهم ما لم يدخلوا في أتون مشتمل » . فأخذت كلامه حرفياً ، وانتهزت لحظة كانت فيها بمفردها ودخلت الفرن الذي يخبزه الخبز . وبينما كانت تحترق شاهد الناس الذين كانوا يجوار المنزل حمامة بيضاء كالثلج تخرج من المدخنة . ومع ذلك فقد دفنت بقاياها في حقل ولم تدفن في مقبرة لأنها ماتت منتحرة . ولكن الله يحكم حكماً آخر . لقد أزهدت حياتها بدافع من الطاعة ، لا عن سوء نية ، ولهذا توقد شموع من تلقاء نفسها على قبرها ليلاً (محاورات ، ج ٦ ، ٣٥) .

وفي الوقت الذي يبين فيه سيزير دى هايستر باخ الى أى حد يحب الله البساطة يعرض أفكاره عن معارف الانسان وقدراته العقلية وأصلها والى أى مدى هي فطرية في الشخصية أو ممنوحة من أعلى . فالله هو سيد المعارف ، وهو يمنحها أو يسلبها على نحو مبعز . ومن بين القصص العديدة التي يرويها في هذا المجال قصة فسيوس فقد كل ما يعرفه تماماً . وكان علمه غزيراً - عقب أصابته بنزيف ، وكأنما تركته معرفته مع اللحم الذي فقده » . فلم يعد يعرف الحروف اللاتينية ، ولم يعد قادراً على فهم الكلمات اللاتينية أو النطق بها . ويقول سيزير ان الجنون لم يكن هو السبب ، ذلك أن هذا الرجل احتفظ بكل مأكلاته الأخرى سليمة كاملة ، وانما كان السبب في ذلك هو إرادة الله ، وإرادة الله عاد اليه علمه فيما بعد (محاورات ج ١٠ ، ٤) .

والعنوى والمادى متزجان ، وكذلك الصفات المكتسبة أو الموروثة ، والثقافة والطبيعة ، ولا يتمايزان في هذا النسق من الوعي ، فهما طواهر من نظام واحد ، ولهذا يمكن استبدال أحدهما بالآخر ، وهذا يحدث على نحو كرنفالي ، وكانت المعارف تعد منحة من الله ، مثلما كانت تمد في المصور الاقدم من العصر الوسيط (١) . ومع ذلك فان الروح الماكرة لم تكن على غير علم باللاتينية . وقد طلبت فتاة كان الشيطان يلاحقها بملاحظات أن يرتل أبانا الذي في السموات ، ففعل ما أمرته به وأدى الصلاة وان لم تخل من عجمة واقتطاعات ، ولكن لم يكن هذا عن جهل . وقال الروح الشريرة ضاحكاً : « على هذا النحو ينبغي عليكم - أيها

(١) للذكر تلك الهبة المجزة الخاصة بمعرفة تاريخ الكتاب المقدس التي وهبت للمنفذ الأمي كادون (Bedae Hist., Ecc., IV, 24) وتروى القصة اللاتينية لترجمة تاريخ الآلام السيد المسيح المنشورة باللغة السكسونية حالة رجل سكسوني قلبي من السماء هبة نظم القصر .
«Qui prius agricola, mox et fuit ille poeta» (Heliod Tubringen 1965, p. 3)

الدينويون - أن تؤدوا صلاتكم ، وكان يعرف أيضا رمز الايمان ، ولكنه حرفة وقال : « اومن بالاله الاب القادر على كل شيء » بدلا من أن يقول « اومن باله واحد » ذلك أن الشيطان - كما يشرح لنا سيزيردى هايسترباخ - يؤمن بوجود الله وحقائقه أقواله ، ولكنه لا يؤمن به بمعنى أنه لا يحبه (محاورات ج ٣ ، ٦) . وهنا نوضح المحاكاة التهمكية الكرنفالية للصلاة على شفقتي الشيطان .

ومع ذلك يبدو أن الجهل لم يكن يعد عيبا خطيرا ، حتى لو تعلق الأمر بأحد رجال الكنيسة . والحق أن جهل بعض القساوسة كان مذهلا ، ولكنه لم يكن مأخذا وببلا ، فكان كيرينبولد كاهنا كولونيا جاهلا الى درجة أنه لم يكن يعرف العدد والحساب ، كل ما كان يعرفه هو التمييز بين الزوجي والفردى . وكان يعد أقحاذ الخنازير (اسجامبون) المعلقة في مطبخه على هذا النحو : « هذه فخذ ورفيقتها وهذه فخذ أخرى ورفيقتها » ، الخ . وكان خدمه يستغلون هذا الجهل ويسرقونه ولكنه لم يكن يظن الى ذلك الا اذا اختفت فخذ واحدة . وكان الطلبة - وهم يستمعون الى هذه القصة من فم أستاذهم - يتساءلون فيما بينهم : ألم يكن أحق أكثر من أن يكون ساذجا ، بيد أن الأستاذ كان يرفض هذه الفكرة ، لأن الله يبارك سذاجته (محاورات ، ج ٦ ، ٧)

ومن الخطأ أن نستنتج من هذه الحكايات أن التعليم لم يكن يحظى بأية أهمية ، ولم يكن سيزيردى هايسترباخ - شأنه في ذلك شأن غيره من الكتاب - تفوته أية مناسبة دون أن يضع التفقه (في مادة الادب الديني) ومعرفته اللغة اللاتينية في جملة الصفات التي يتميز بها رجال الكنيسة . وكان المعجز عن التعبير باللغة اللاتينية يعد عيبا ، فيما عدا بعض الحالات النادرة التي أوردناها . وفي خلال العصر الوسيط كله كان الأشخاص المتعلمون يوضعون في مقابل الجهلاء في مجتمع كان للعلم فيه بوجه خاص - ولفترة طويلة - طابع مقدس ، على حين كان الكتاب يمثل شيئا نادرا عظيم القيمة ، كان علماء الدين يؤلفون الصفوة التي تنفصل عن الدينويين . أما الأمثلة التي تبرر جهل البسطاء بأثبت أنهم محبوبون من الله فانما تشهد لهذه الحقيقة ولا تدحضها .

وكان الكتاب اندينيون يعتقدون أن المثل الحي هو وسيلة التعليم الفعالة بالنسبة لرعيته . فالاساطير التي تروى عن القديسين ودروس الكنيسة - المواعظ مليئة بالاقاصيص الزاخرة بالحياة المستمدة من حياة الصالحين .

بيد أن القديسين في الادب اللاتيني للعصر الوسيط كانوا يسلكون أحيانا سلوكا يتسم بالاصالة . ولم يكن العفو المسيحي بالنسبة لهم التزاما . وهذا ما نجده على الاخص في كثير من الاقاصيص التي يلجأ فيها القديسون الغاضبون الى سبل واقعية لارشاد المؤمنين الذين حادوا عن الصراط المستقيم أو الذين لا يضمنون الاحترام لشغائهم من القديسين .

وهؤلاء القديسون الشفعاء في الكنائس والاديرة لا يجدون غضاضة في الهبوط من عليائهم السماوية لانزال العقوبات الرهيبة باولئك الذين اعتدوا على الحيرات الموكولة اليهم ، كما أنهم على أهبة الاستعداد للخوض أحيانا في الخلافات والمنازعات الارضية للذود عن مصالح الكنيسة الموقوفة عليهم . ومن الواضح أن الكتاب الدينيين يطبقون ها هنا أخلاقياتهم الخاصة على سلوك القديسين والشهداء الذين يوجهون باسمهم جماهير الشعب . والعذراء والسيد المسيح نفسه لم يكونا في بعض الحالات أقل من هذا عدوانية . ولأن سيدة مسنة وضعت صورة خديمة للعذراء « بالشيخوخة » فقد حكمت عليها العذراء المقدسة بأن تظل فقيرة الى الأبد . وعندما جردها ابنها من كل أملاكها أصبحت متسولة . (محاورات ، ج ٧ ، ٤٤) . ولم يكن المسيح يسمح بالتهجم على مريم العذراء ولم يتمالك ورفع يده على المذنب . وفي أثناء نزاع بين لاعبين أخذ أحدهما خلال تجديداته يذكر اسم المسيح وأمه ، وفجأة ارتفع صوت قائلا : « أستطيع أن أتحمل التهجم على شخصي ولكنني لا أحتمل أى اعتداء على شرف أمي » ، فاصيب الخاطي بجرح ومات في الحال (محاورات ، ج ٧ ، ٤٣) . والأقاصيص التي من هذا النوع لا تحصى .

إن الاله الحاكم الذي يكافئ يوم الحساب الأخير كلا حسب أعماله الصالحات ويعاقبه على خطاياهم كائن عظيم فوق التصورات التي نتخيلها عامة عن العدالة الأسمى التي تسود العالم . أما الاله الذي يوزع الصفعات ، ويرشدك الى انضباط المستقيم بواسطة قبضة اليد ، فانه يترك انطبعا غريبا . وأكثر من هذا يصدمنا هنا التناقض بين الثبات التأمل والهدوء المهيّب الذي يتناسب مع سكان السموات العلى الذين يعيشون في الأبدية ، وبين انحرحة الصاخبة لهذه الشخصيات نفسها في الأقاصيص التي تروى مغامراتهم المريبة . فكيف يمكن التوفيق بين الصفات والمعارك والاعتيالات مع مذهب العفو والتواضع وحس الجار ؟ ومع ذلك يبدو أن التطرفات التي كانت تزعج الناس في ذلك العصر وتخيفهم لم تكن متنافرة مع الفكرة التي لديهم عن الاله المسيحي . وعن القداسة . ونستطيع أن نقرر بوجه عام أنه في مسيحية العصر الوسيط ، وعلى الأخص في صورتها الشعبية ، عودة لمبادئ العهد الجديد الى مبادئ العهد القديم : فالاله الغاضب الحانق يدخل في شئون شعبه ، ويدفعه الى الاذعان بالضربات والكوارث التي ينهال بها على أم رأسه ، ذلك أن دين المسيح - وهو أكثر روحانية - كان بعيدا عن فهم الجماهير الشعبية .

ويبدو لنا أن مشاهد المارك والأغنيات الخ تترجم في نهاية المطاف عن ظواهر من نوع الليل الى تفسير العالم الآخر وفق صورة العالم الأرضي ، واستكانة بنفوس شبيهة بنفوس الكائنات الحية ، واخضاعه لسريان الزمان الأرضي . وحتى المسيح أو القديس الذي يضرب ويثأر من الإهانات التي تلحق به في القصص التي أوردناها فيما سبق يخضع « لنطق العالم الأرضي » ، وينصرف كما ينصرف الناس في المواقف المأثلة . فتحن نشهد فيهما خطأ لا شعوريا للعظيم والمقدس الى مستوى الحقير والأرضي . والإيحاء بأفكار التقوى والقداسة بتوزيع الصفعات وتوجيه الضربات معناه

بوجه عام الاقتصار من العصاة بتوقيع العقوبات الجسدية عليهم بأيدي سكان السموات ، ليس في هذا يرهان أشد اقتناعا على المستوى الذي بلغه الضمير الديني في ذلك العصر ؟ أما بالنسبة لرجال الكنيسة فمن الواضح أن المنهج الفعال لم يكن هو التأثير مباشرة على طريقة تفكير الأفراد وتركيبهم العقلي ، وإنما كان بمحاولة تغيير العالم الباطني بالاستعانة بفعل خارجي ، بأشد الوسائل بدائية ، كالضربات والتهديد بالعقاب (في هذا العالم أو في العالم الآخر) • بيد أن اللجوء الى «العجاج» المحسوس ماديا الذي كان يستجيب تماما للتصورات العامة للناس في ذلك العهد لا يشهد على مستوى ضمير الرعية فحسب ، بل يجعلنا نلمح أيضا توجيه رجال الدين أنفسهم •

ولا يتعلق الأمر بمسألة مستوى الروح الدينية فحسب • ذلك أن الروحانية العظيمة التي كان يتمتع بها ممثلو المبدأ المقدس معتزجا « بعلمانياتهم » وبروحهم « الأرضية » الذي يلامس التدنيس والتفريق تشكل سمة دائمة من سمات الوعى في العصر الوسيط • وهذا يؤدي بنا الى التفكير في أننا لسنا هنا بإزاء « انحرافات » عارضة للارتودوكسية ، أو مجرد تبسيط لأفكار سامية نتيجة لحالة شعب غارق في الجهالة ، متشبث في عناد بالتقاليد الوثنية ، ومهيا بفطرته للتأويل الطبيعي للعقيدة المسيحية • بل نحن بالأحرى إزاء سمة عضوية للوعى الديني حيث يدرك أن المقدس والجليل مرتبطان « بالخصيس » والملهوى • فالعذراء المقدسة التي تأمر بالصغفات ، والقديس الذي يوجه الضربات بقيضته ، والمسيح الذي يوزع اللطعات أو يضرب حتى الموت رجلا عاصيا ، لا يفقدون شيئا من قداسهم في أعين أتباعهم ، ومغامرات سكان السموات توحى بالرعب المقدس ، ولا تزيد الا من العبادة التي هم موضوع لها •

والأدب التعليمي في العصر الوسيط حافل بالأقاصيص المشابهة للحكايات التي أوردناها • وكثير منها لا يخلو من طرافة وفكاهة ، أو مرح • وهى من هذه الناحية تنفوق على قصص عصر النهضة • غير أن هذه الحكايات علمانية تماما ، بلهجتها ومضمونها ، على حين أن قصص الكتاب الكنيسيين تنقسم بطابع ديني لا تحول عنه • والدعاية والحدث الشائق ليسا سوى المستوى الأول الذي تنفذ من خلاله نية تقوية إيمان القارئ وتحويله عن الخطيئة • والمؤلف على استعداد للتسرية عن جمهوره ، بيد أن التسرية لا يمكن أن تكون هدفا في ذاتها ، فهى ليست غير وسيلة • ونحن نلجأ عامدين الى هذه الوسيلة حينما يكون الجمهور القارئ أو السامع مهيا لهذه التربية عن طريق الأمثلة أكثر من أن يكون مهيا لها عن طريق الحجج المجردة • ويشكو القساوسة في كثير من الأحيان من انصراف المستمعين بانتباههم عنهم أثناء الخدمة الدينية ، فهم لا ينصتون الى كلمات الصلاة التي لا يفهمونها ، بل تراهم في عجلة من أمرهم لمغادرة بيت الله • وللسيطرة على انتباه المستمعين والقدرة على جعلهم يستوعبون الحقائق الدينية لا بد أن تتميز بالموعظة بصفات عديدة : أن تكون شائقة ، ملموسة وبسيطة ، ومبتكرة ، وأخيرا - وليس هذا أقل أهمية - أن تكون موجزة • ويستطيع ذلك حتما نوعا من التبسيط ، أعنى نوعا من الشعبية لا من التبسيط المسرف • فإذا استطاع الكاتب الديني المحنك أن يحتفظ بقدر معين من اللجوء الى التبسيط فإن

الواعظ البسيط الذي لا يملك علم ذلك الكتاب ولا موهبته يمكن أن يتجاوز في سر الحب الفاصل بين الأرثوذكسية والخرافة دون أن يلحظ ذلك بكل تأكيد . ونستطيع أن نفترض أن كاتباً مثل سيزير دارل جريجوار الكبير قد وصل إلى السمو بالشعور الديني عند مستمعيه إلى مستوى مقبول بنصيب يقل أو أكثر ، على حين أن راهبا أو قسيساً عادياً ينبغي عليه أن يضع نفسه في مستوى المستمعين ليكون مفهومًا لهم . ومن الجبل أن سيزير دي هاسترباخ كان رجلاً على مستوى عال ، بيد أن هذا لم يمنع من أن تصادف لديه أيضاً أفكاراً في غاية البدائية .

إن حياة الراهب المعتزلة بين غيره من الزاهدين ، وفي انفرادته وخلوته بالله ، الخاضعة لإيقاع الصلوات والتأملات لصور السلام الأبدى في العالم السماوى ، تقدم لنا تقييماً صارخاً للحياة الدنيوية الزائرة بالتباين والحركة ، الحافلة بالأحلام والخطايا ، وبصفته مرشداً روحياً لا يستطيع هذا الراهب أن يتجنب الاحتكاك بها . وتبين « محاورات عند المعجزات » أن سيزير دي هاسترباخ كان على علم بهذين العالمين . وحكاياته لا تضم شخصيات الرهبان والقساوسة والقدسين والشياطين فحسب ، ولكنها تضم التجار ، والعمال ، وسكان المدن ، والمرايين ، والفرسان ، والفلاحين ، والتسولين ، والغرباء ، والملوك ، والنساء ، والأطفال ، الهراقة ؛ والصلبيين ؛ وممثل جميع الطبقات الاجتماعية في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا في ذلك العصر . فإذا أردنا أن نؤثر على جمهور العوام فلا بد أن نشاطرهم اهتماماتهم بقدر ما ، والتغلغل في أفكارهم ، والتحدث بلغتهم . وهذا التكيف يسير بقدر ما يكون رجال الكنيسة أنفسهم ، وفي مجموعهم - على مستوى لا يرتفع كثيراً عن مستوى الناس الذين يخاطبونهم . وكان ما يميزهم عن العامة هو تكريسهم ، وتعليم معين ، وطريقتهم في الحياة ، لا تصورهم للعامة ولم يكن المؤلفون الدينيون خلوا من « واقعية » الطبقات المنحلة من الشعب الذين لا يميزون بين الروحي والمادى ، ويحولون المجرطات إلى صور محسوسة ، ويشكلون العالم الآخر على صورة العالم الأرضى .

وقد جمعت الحكايات الموجزة من النمط الذى قمنا بتحليله تحت عنوان « معجزات » والمعجزة ظاهرة غير مألوفة ، وانتهاك للمجرى العادى للأشياء ، ولهذا فإن المعجزة تثير الدهشة ، وإحساساً حاداً ، ولكنها لا توضع بعامة موضع الشك . ويتحد العالمان مدة لحظة في المعجزة ، فقد حدثت المعجزة هنا ، على الأرض ، ولكنها نجت عن قوى العالم الآخر . « نحن نسمى معجزة ما هو مضاد لمجرى الأشياء السوية المعتادة ، ولهذا السبب نعجب بها . بيد أن المعجزة لا تنطوى على ما يناقض الأسباب العليا » (محاورات ، ج ١٠ ، ١) . فهي بمثابة فيض في الحياة اليومية لمواد (أو جواهر) توجد في العالم الآخر . وبفضل المعجزة تتجلى الأبدية خلال الحياة الإنسانية . ولأن المعجزة تتجاوز التقسيم إلى عالمين ، وتكشف عن الرابطة بينهما ، فإنها مقنعة وحقيقية إلى أعلى درجة . إنها « تفسر » على نحو ما العالم الإلهي في تكامله ، وتبينه « كلة دفعة واحدة » في « أقسام » (أو مجالات) تتعارض في الحياة العادية .

وفي اللاهوت تقف كل من الحياة الأرضية والحياة السماوية على طرفي تقيض ، أما في الأدب الشعبي المخصص للمعجزات فانهما على العكس من ذلك تتقاربان الى أقصى حد ، وتتصلان باستمرار ، وتتوصلان بكل أنواع الوسائل ، فمن الممكن زيارة العالم الآخر ، كما انه من الممكن أيضا العودة الى عالمنا الأرضي مرة أخرى ، واليوم يصبح الموت ، ولكن الموت يمكن أن لا يكون هو أيضا سوى حلم . فهذان العالمان قريبان في وعي الناس في ذلك العصر ، الى درجة أن بعضهم يتبع في العالم الآخر قواعد الحساب المميزة للأرض . ومثل هؤلاء . كمثال فلاحين بين أسرتهما خصومة عنيدة ، فتوفاهما الله في وقت واحد ، وضاعت إرادة الله أن يدفنا في قبر واحد ، حيث استمرا في العراك والركل والخمش حتى وضع كل منهما في رفس على حدة (مجاورات ، ج ١١ ، ٥٦) .

وينتمي القديس الى هذين العالمين في آن واحد ، يقدر ما كان في حياته «مواظنا» في السموات العل . والمسيح يهبط فجأة من المذبح ، أو يعود الى الصليب ، ويتبدى على هيئة مادية عند تناول . ويستطيع أن يزور الأحياء في أية لحظة ، كما تفعل أمه ويفعل الرسل ، ليحمل اليهم العزاء ، والوعد بالسعادة في العالم الآخر ، أو توبيخهم ، بل وضرهم أحيانا وانتزاع الحياة من أجسادهم . وسكان الجحيم ، والجن والشياطين ، وإبليس نفسه ، يعملون بنشاط بين الناس ، ويترصدون بهم في كل خطوة ، وأحيانا ينجمهرون تحت أقدامهم ، وهم دائما على استعداد لاصطحاب نفس نسيت نفسها الى الجحيم . ويستطيع الجن الاستيلاء على إنسان دون أية صعوبة خاصة ، وعند أية حقوة يبدو منه ، واستخدامه وفق مشيئتهم ، ومن الممكن أن يقترفوا أعمالا متطرفة ، أو أن يتعاششوا في هدوء مع وسطه المحيط به ، وأن يتكهنوا ، ويجادلوا القساوسة . ولكن من الممكن أيضا أن يسدى الجن لبني البشر خيما متزهة عن الغرض .

والدنيا والآخرة ممتزجان ، رغم استقطابهما ، بحيث يتعذر التمييز بين القوانين التي تحكمهما . فليست الصحة المعنوية وحدها هي التي تعتمد على قوى العالم الآخر ، بل الصحة الجسمية أيضا . فاذا حسبنا أن الافعال الا أخلاقية ترتكب بإيعاز من الشيطان فاننا نظن أيضا أن معظم الأمراض تأتي من الشيطان . بحيث أن القديس كان هو أعظم طبيب ، وكانت أفضل الادوية هي الشعائر ، لا الادوية التي يقترحها الأطباء . وقد كان من اليسير تفسير الظواهر الطبيعية بتدخل هذه القوى المتعارضة نفسها ، فالحاصلات الجيدة والطقس الجميل يعنهما الله ، أما الكوارث والنكبات فترجع تارة الى غضب الرب أو إثارة أخرى الى الالاعيب الشيطانية وكانت الرواية التوليفية للعالم التي تربط بين هذه الحياة والحياة الأخرى لا تشيع في القصص والملاحم والكرنفال فحسب ، وإنما تشيع كذلك في الحكايات الدينية التي تروى المعجزات ، وانتصارات القديسين على روح الشر ، وروى العالم الآخر .

مثل هذا التصور للعالم لا يلغى التعارض بين العالم الأرضي والعالم السماوي ، كما لا يلغى التضاد بين قوى الخير وقوى الشر ، بيد أنه لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر ، ولا يستطيع أن يتمثلها الا « معا » ، في تفاعل وصراع لا نهاية لهما ، وهذا

التقارب وهذا الامتزاج بين ما هو « أعلى » وما هو « أسفل » هما اللذان يولدان مواقف مأساوية ملهوية ، ذلك أن خيال الانسان في العصر الوسيط يحو الحدود بين الممكن والمحال الجميل والقيبح ، بين الجاد والملهوى ، أو ان شئنا الدقة قلنا ان هذه الحدود موضع التساؤل . وفي هذه الحركة الدائبة للتعارض صوب الامتزاج ، وللامتزاج صوب التعارض ، تكمن عقدة الساخر « الجروتسكى » .

ان القديسين المنعمين في الفردوس الذين يتضاعف سرورهم بتأمل الخطاة الذين يصلون عذاب الجحيم ، حتى لو كان أبائهم بين هؤلاء الخطاة ، والاتباع المخلصين للسيد المسيح الذين يرسلون بالسيف الى العالم الآخر الهراطقة والكاثوليك دون تمييز ، وهم ياملون أن يفضل الاله اسقادر على كل شئ بين الأشرار والطيبين ، واللآء التي تحولت اليها قروح الابرص التي لعنها أحد القديسين (المحاورات ، ج ٨ ، ٣٢) ، والجنى الذى خوف من أن يرسل الى جهنم لم يجرؤ على الحنث بوعده للأسقف ، وان لم يتردد الأسقف فى خداعه ، والأنصار المتعصبين لقديس اغتالوه ليمتلكوا من بعده مخلفاته الثمينة (ييتري دامباني : حياة القديس رومالدى ، ١٣) والجنى الذى تعلق محلصا بفارس فاخذ يخدمه فى ولاه ، وأراد أن يمتح الكنيسة جرسا ، والطيور والحيوانات المفترسة التي « هونت » من أخطائها بين أيدي القديسين ، أو صدعت بأوامرهم ، هذه الحكايات التي يحفل بها الأدب التعليمى «لاتينى فى العصر الوسيط تحدثنا أن نتساءل : أليست هذه هي السخرية « الجروتسك » التي تتسم بازدواج الدلالة والمفارقة ، وتجمع بطريقة أغرب بين أشياء وظواهر شديدة التعارض ، مادية وروحية ، سامية ووضيعة ، وتقلب رأسا على عقب جميع المفاهيم المستقرة المتداولة عن الخير والشر ، عن المأسوى والملهوى ، انها تقلبها ثم تعيدها الى موضعها . وهذه السخرية « الجروتسك » يمكن أن تبعث على انفرج ، ولكنها لا تقضى على اخوف ، بل انها بالاحرى تجمع بينهما فى نوع من الشعور المتناقض الذى من عناصره المتشابهة قشعريرة المقدس والضحكة المرحية . وفي رأينا أن « الجروتسك » فى العصر الوسيط لا تتعارض مع المقدس ، ولا تبعدنا عنه ، بل ربما كانت على العكس من ذلك تمثل لنا أحد الأشكال التي يتخذها « الاقتراب من المقدس » . انها « تدنس » و « تؤكده » المقدس فى آن معا .

أما « الجروتسك » فى الأدب الحديث فانها عملية خلاقة واعية ، نوع من الكاريكاتير أو الدراما الهجائية يحطم أو يشوه عمدا البنية العادية للظواهر المدروسة ، ويخلق عالما وهميا خاصا . هذا الجروتسك يشكل « ابتعادا » بالنسبة للرؤية السوسية ، وهدفه هو أن يبين على نحو أعقق وأشد حدة متناقضات الحياة « ومبدع الجروتسك » يعلم تمام العلم - كما يعلم قارئة أو مشاهده طابعه انتقلىدى العبثى .

وليس « الجروتسك » فى العصر الوسيط عملية فنية ، فهو لا ينشأ عن تخطيط ، دقيق من المؤلف . ولن نتناول هنا الدراما الهجائية أو المحاكاة التهكمية اللتين وجدنا - كما نعلم - فى ذلك العصر ، وكانتا تتألفان فى كثير من الأحيان من ملاعبة واعية مع المقدس ، وانما نتناول جوانب من « التفكير الجروتسكى » ظهرت فى «الأدب الدينى ،

اعنى : فى الأدب « الجاد » ، وفى سير القديسين : والأساطير المتعلقة بالرؤى : وفى الدروس او المقالات اللاهوتية الشعبية ، التى استبعد منها كل قصيد هيجائى او كل محاكاة تهكمية .

والإحالة الى «القلب الملهوى» سمة جوهرية لتصور العالم فى العصر الوسيط ، وهى سمة لا تنفصل عن موقف الانسان ازاء الواقع ، وعن انجذابه الى ما هو سام ومقدس ، على السواء . ولهذا كان « الجروتسك » فى العصر الوسيط مزيج الدلالة وانما منذ ابدية ، فهو محاولة لفهم العالم فى بعده : للبعد المقدس ، والبعد الدنيوى ، انجيل والمادى ، الجاد والملهوى ؛ وقد اوضح « م . باختين » الاهمية الملحوظة التى كانت له فى الثقافة العلمانية فى العصر الوسيط ، وبخاصة فى « الكرنفال » و « الملهاء الهزلية » .

ونحن نعتقد أنه قد لعب دورا على جانب كبير من الاهمية فى حضارة العصر الوسيط بوجه عام ، بحيث شمل كل طبقاتها ابتداء من ادنى المستويات وهو الكرنفال حتى قمم الدين الرسمى . ولذا لم تكن لدينا النية فى أن نعمل على التقريب تقريبا منهجيا بين الجوانب التى احتفظت بخصائصها المميزة ، أو من ياب أولى عدم الخلط بينهما ، فنحن نعتقد مع ذلك أننا نستطيع العول أنها كانت تشترك فى العديد من النقاط .

وترجع اختلافات التفسير بين « باختين » وبين كاتب هذا المقال للجروتسك فى العصر الوسيط الى الوثائق المستخدمة الى حد كبير . ذلك أن « باختين » يدرس بوجه خاص حضارة « خريف » العصر الوسيط ، ورواية « رابليه » ، وهى وثيقته الرئيسية . ويدين التحليل الذى أجراه الملهوى فى ذلك العصر ، ويقدم لنا عرضا يرتد الى الماضى ويتيح لنا أن نقدر ظواهر قديمة . وكان ينبغي أن يتركز العنصر الكرنفالى الذى حدده على ذلك النحو المثير الموحى فى مدينة نهاية العصر الوسيط بصورة رئيسية . أما نحن ، فقد استقينا مادتنا من مؤلفات الأدب اللاتينى فى العصر الوسيط المبكر والكلاسيكى . وهذه الأعمال رأت النور بصورة رئيسية فى الأديرة والأسقفيات ، وهى تخاطب رجال الكنيسة ورعاياهم ، ويتألف الشطر الأكبر منهم من الفلاحين . وربما لم تكن هذه الاختلافات سوى اختلافات مرحلية فحسب .

والواقع أننا لكى نلخص اختلافات التفسير للعنصر الملهوى فى العصر الوسيط نستطيع أن نقول أن « باختين » يرى أن الجروتسك الشعبى يحط مما هو جاد ، ويضع مكانه الضحك ، فالعنصر الملهوى يعارض المقدس الرسمى ، وكأنه يعارض شيئا « خارجيا » أجشيا ، لا يمثل الا مجرد خلفية (١) . مثل هذا الموقف تجاه الجاد

(١) يغفل « باختين » عالم العصر الوسيط متأرجحا بين عالمين : فى حوالة الثقافة الرسمية الجادة التى تجسد « الفكر الخفيف والغائب » هناك على الجانب الآخر « الثقافة الشعبية الكرنفالية » التى تقيد « علما ثانيا وسياة ثانية » كان الناس فى العصر الوسيط يشادكون فيها .

والمقدس لا يمكن أن يسيطر إلا بصعوبة على حضارة نابئة من عصر ازدهار الروح
اللاتينية في العصر الوسيط ، وهي زوج شملت المجالات الرسمية وغير الرسمية من
الثقافة ، تلك المجالات التي لم تتمتع باستقلال ذاتي إلا في نهاية العصر الوسيط .
ومثل هذا الموقف إزاء المقدس والجاد ينبغي أن يعزى بحق إلى انحلال هذا العصر .
وفي رأينا أن الوثائق التي أوردناها آنفا تسمح لنا باستنتاج أنه في الفترة السابقة
أخذ العنصر الأدنى على أنه جروتسك ، لا في حد ذاته ، ولكن « في سياق ما هو جاد » .
فحسب يضاف على هذا الأخير بعدا جديدا : وتؤلف الصلة بين العنصر الملهوي
والجاد ، وما في الجمع بينهما من طابع « غير متوقع » .

وذلك في تفسير « البساطة المقدسة » و « المعجزة » الطبيعية ، « العادية » .
يؤلف هذه الصلة المتبع الأصل للجروتسك في العصر الوسيط . وفي هذا النسق
لا يضع المضحك المقدس موضع الشك ، وإنما « يتقدم » هذا المقدس بواسطة العنصر
الملهوي الذي هو قرينه ورفيقه ، وصداه الدائم (٢) ؟

بقلم : هارون . إني . جوريفيتش

ولد عام ١٩٢٤ في موسكو حيث أتم مراحل تعليمه هناك .
وقد عمل استاذاً في جامعة كالينين ؛ وبعد ذلك استأذاً في
معهد الفلسفة ، وأخيراً استأذاً للتاريخ العام في أكاديمية
علوم الاتحاد السوفيتي .

ترجمة : فؤاد كامل

مدير البرامج العالي باتحاد الإذاعة والتلفزيون بجمهورية
عصر العربية .

(٢) - تتجاوز مشكلة التحولات اللاحقة ذات الطابع التعليمي في الأدب اللاتيني في العصر الوسيط نطاق
هذه الدراسة . ولقد أثبت هوريتجا أن تجاور المقدس واليومي بل امتزاجهما قد لقياً مزيداً من التقديم في
الفترة المتأخرة من العصر الوسيط . ولم يجعل هذا التطور في طياته إضفاءاً للروحانية على الحياة ، وإنما
استيعاباً للمضمون الديني من التعاليم التقليدية . وفي هذا الجليق أدى اختفاء المسافة بين الجاد والملهوي
إلى تدليس الأول وإلى « الحيل المستعملة الدائم للانتماء إلى المتنامي وإلى استبدال الخرافات
(J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* 10e ed., Stuttgart, 1964 p. 214).

شبهت

- | | | |
|--|--|-------------------------|
| المقال وكاتبه | العنوان الأجنبي واسم الكاتب | العدد وتاريخه |
| ● العلم وطبيعة والكيف
بقلم : جاك روجيه | Science, Nature, Quality
BY
Jacques Roger | العدد : ٨٨
شتاء ١٩٧٤ |
| ● تطور العلم :
التعديلات والتعديلات المضادة
بقلم : ستيفان أمستردامسكى | The Evolution of Science Re-
formation and Counter Reformation. | العدد ٨٩
ربيع ١٩٧٥ |
| ● التاريخ والفلسفة
في بلاد الاغريق
بقلم : جاكلين دى روميللي | BY
Stephen Omsterdamaki
History and Philosophy
The birth of political philo-
sophy- in Greece
BY
Jacqueline De Romilly | العدد : ٨٨
شتاء ١٩٧٤ |
| ● التثاقف والتعصير والقومية
مثال اليابان الحديثة
بقلم : تاكيو كوابارا | Acculturation, Modernisation
Nationalisme.
Par
Takao Kuwabara | العدد : ٩٠
صيف ١٩٧٥ |
| ● اللهوى والجاد في الأدب الدينى
في العصر الوسيط
بقلم : هارون . اى . جوريفيتش | Le Comique et le Serieux
dans la Literature Religieuse
du moyen age.
Par
Aron I. Gourévitch | العدد : ٩٠
صيف ١٩٧٥ |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٦/٣٨٥

٥ جمادى الأولى ١٣٩٦

٥ مايو ١٩٧٦

٥ آيار ١٩٧٦

محتويات العدد

- شعوب وآلهة بلاد الأنديز
بقلم : جيهان البرت فيلارد
ترجمة : الدكتورة فضيلة محمد فتوح
- برازيليا بعد خمس عشرة سنة
بقلم : جوزيه اسفالدودي ميرا بينا
ترجمة : أحمد رضا
- معايير انثروبولوجية لفكرة التقدم
بقلم : تيودور بابادوبولس
ترجمة : علي أدهم
- التغذية الرجعية والسرانية وعلم الاجتماع
بقلم : أندريه ديلوبل
ترجمة : أمين محمود الشريف
- مشكلة تحديد المواقع الوظيفية في المجتمع
في وقتنا الحاضر (نظرة نقدية)
بقلم : هـ. هيكيان ، وجورج لانغرى لورا
ترجمة : الدكتور يحيى الرخاوى



ديبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

د. مصطفى كمال طلبه

د. السيد محمود الشليطي

د. عبد الفتاح إسماعيل

عشمان فوييه

محمود فؤاد عمران

الناشر : عبد السلام الشريف

التطور والتقدم ...

هل نستطيع أن نضع فروقا موضوعية بين التطور والتقدم ؟ وهل صناعة التطور تختلف عن صناعة التقدم ؟

والذين يعتبرون التطور عملية بيولوجية ، تتم من خلال تفاعل بيئي ، أو طبيعي ، يجردونها من تأثير الارادة الانسانية عليها ، كذلك فان الذين يعتبرون التقدم حصيلة لما ترتقى اليه ارادة الانسان ، يجردون التقدم ، من تأثيرات البيئة عليه . وكلا الاعتبارين يحتاجان الى وقفة تأمل متأنية . فالتطور - ان تم وحده بلا تدخل الارادة الانسانية يمكن أن يؤدي الى تناقض واضح بين الطبيعة وحاجات الانسان .

والتقدم المعزول عن تأثيرات البيئة عليه ، يصبح شيئا آليا ، ويفتقد التوازن الذي تفرضه الطبيعة عليه ، وقد يؤدي كذلك الى تناقض واضح بين الطبيعة والحياة البشرية .

وكلا الاعتبارين تعوزه النظرة المتكاملة التي تجعل من العنصرين ، كيانا واحدا . يفيد الانسان نفسه ، ويدفع بالحياة البشرية الى أمام .

والإنسان

الطبيعة على سبيل المثال مرت بأطوار جيولوجية مختلفة ، وكان لها على الدوام انعكاسات مختلفة لدى الإنسان ، أو كانت ردود أفعالها عند المجموعات البشرية تعبر عن نفسها قبولاً أو رفضاً .

العصر الجليدي على سبيل المثال ، أسفر عن أخطار تصيب البشرية فنزحت أفواج إنسانية من حيث الجليد قد تكاثف وتجمع ، وقضى على مظاهر الحياة ، إلى حيث الدفء والخضرة والنسمات الهادئة . وكان هذا رفضاً للعصر الجليدي في مناطقه . كذلك فإن عصر انحسار الأمطار ، قد أدى بالزرع إلى أن يجف وبالفجوات إلى أن تزدبل ، فهاجر منها الإنسان ، بحثاً عن مطر يهبط من السماء . ومع الخضرة والنماء ، وكان هذا رد فعل إيجابي اتخذته الإنسان بارادته .

بل أن الحيوان قد شارك رد الفعل هذا ، فلم يقبل أن يعيش حيث الجفاف والظهور . بل أنه لم يستطع كذلك أن يعيش ، في مناطق التجمد أو القحط .

ولو أننا افترضنا الانفصال بين الطبيعة والانسان ، لمضى كل منهما
فى طريقه ، بلا تأثير أو تأثير •

انما الواقع قد أثبت دائما أن الطبيعة والانسان ، كيان متكامل ،
يؤثر بعضه على بعض ويتأثر بعضه ببعض •

من هنا فإن التفريق بين الأثر الذى يحدثه كل من العنصرين ،
يصبح تفريقا غير موضوعى ، بل ويثبت أن العكس هو الصحيح •

ففى مجال التقدم على سبيل المثال ، فإن العوامل البيئية يكون لها
تأثيرها عليه ، فلا يكفى على سبيل المثال أن نتصور التقدم من صنع
الانسان دون مشاركة الطبيعة فيه • ان انسانا يحيا فى بيئة جرداء ،
يصعب عليه أن يطور الزراعة ووسائلها وطرق الرى وأساليبه ، لأنه
لا يستطيع أن يطور شيئا غير موجود ، أو غير قائم •

انما قدرة الانسان على تطوير الشيء ، تفترض ابتداء وجود هذا
الشيء ، وهو ما تفرضه الطبيعة ، وتعتبره جزءا لا يتجزأ منها •

ثم أن الاستنتاجات العلمية والاختراعات هى فى حقيقتها جزء
من انعكاس البيئة على الانسان ، ورغبته فى الافادة منها والتطور بها ،
لتصبح فى ختمته الى اقصى درجة ممكنة •

كل ذلك والى جواره النظرة المتأنية الى واقعنا الحالى •

لقد حدثت ثورة فى وسائل الاتصال ، ولم تبد أجزاء العالم منعزلة
كل منها عن الآخر ، وصارت معامل البحث العلمى مجهزة بمختلف
احتياجات الدراسة العلمية مزودة بمواد مختلفة ، بصرف النظر عن
وجودها فى بيئة الباحثين •

ومع ذلك ، فلا تزال احتياجات البيئة والمجتمع تفرض نفسها فرضا
على البحث العلمى وعلى الاختراعات •

فالباحث يبحث أولا احتياجات مجتمعه ، وقد تفيد من أعماله

مجتمعات أخرى ، تواجه نفس المشكلات ، وقد تطور مجتمعات أخرى ما ينتهى اليه الباحث ، على أساس اختلاف حاجات المجتمع •

كل ذلك ، وتظل الحقيقة قائمة وهي أن فصل التطور عن التقدم ، أو فصل العناصر التي تسبب كلا منهما ، عن الآخر . مسألة نظرية لا وجود لها في الواقع العمل •

والمسألة في النهاية هي الانسان • هذا الانسان يحيا في بيئة يحاول أن يجعل منها أفضل بيئة تناسبه • وهو في نفس الوقت يستنبط ويخترع ، في نطاق البيئة ، ليضيف اليها ما يحسنها •

وفي كل الأحوال ، فإن الانسان يحرص على أن يجعل حياته جديرة بأن يحيها ، بالتطور والتقدم معا •

من هنا فان النظرية تصبح شيئا ، وأما الواقع فيصبح شيئا آخر •

الافتراض النظرى قد يقيم فرقا بين التطور والتقدم ، وقد يقيم كذلك فرقا بين العناصر المسببة لكل منهما •

لكن الواقع ، هو أن الانسان أساس التطور والتقدم كليهما •

ولا بأس من دراسة نظرية تحرك العقل الانسانى باستنباط فروق •

لكن بشرط أن تكون على اقتناع بأن هذه الدراسة النظرية ، لا تعدو أنها تحريك للفكر ، لا انكار للواقع •

عبد النعم الصاوى

شعوب وآلهة

بلاد الأنديز

المقال في كلمات

الأنديز هي السلسلة الجبلية الشهيرة التي تمتد بخذاء ساحل المحيط الهادى فى أمريكا الجنوبية من قناة بنما شمالا حتى رأس هورن جنوبا ، ويبلغ طولها ٤٥٠٠ ميل وعرضها ٤٠ ميلا ، وبها كثير من الجبال العالية التي يزيد ارتفاعها على ٢٠.٠٠٠ قدم .

ان هذا المقال فى حديثه عن شعوب هذه البلاد يتناول نقاطا عديدة : الأثر البيولوجى للغزو ، عصر الاستعمار ، المشكلات الحالية ، المشكلات البيولوجية ، مشكلة المولدين ، تقدم الوطنيين ، لقد ظلت أمريكا الى القرن الخامس عشر بمنأى عن العالم . وقد أخذ الباحثون يقومون بتحليل فصائل الدم لهؤلاء القوم الذين بقوا ردحا طويلا من الزمن فى عزلة تامة . لعلمهم يهتمون الى أصلهم ومن أين قدموا وإلى أى جنس من الأجناس البشرية ينتمون . ما الذى نجم عندما غزاهم الأسبان والبرتغاليون ، انخفاض ملموس فى عدد الهنود الأمريكيين ، وفى بعض المناطق قضى عليهم تماما ، كما انتشرت بينهم أوبئة لم يكن لهم بها عهد سابق :

الجدوى والحصبة والطاعون والمل والجذام والسل وغيرها ، تلك الأمراض التي انتشرت بسرعة بين الأمريكيين على هيئة أوبئة المل هلكت قبائل بأكملها . ومن ناحية أخرى تسبب مرض الزهري الذي كان منتشرا في بلاد الانديز الى اسبانيا ، ومن هناك الى صقلية ثم الى بقية العالم . ولقد كان الاستمرار في استعمال القسوة والوحشية من الوقائع التي انفرد بها مستعمرو الأمريكتين وساندها رجال الدين والسلطات المدنية .

وعلى الرغم مما تميز به عصر الاستعمار من قسوة في أمريكا الجنوبية فان للأسبان حسنة كبيرة هناك ، كما يقول المقال ، هي قضاؤهم على سلطة « الإنكا » التي لم ترع حرية الفرد ، مما أنقذ الأهالي من طغيانهم ، ومن حرمانهم من محاصيلهم ، كما استردت الطوائف والجماليات أملاكها المفتصة ، وتمتعت باستقلالها الذاتي داخل ولاياتها ، وبعق اختيار قادتها من الأهالي . ولقد تم تحسين وسائل المواصلات ، كما أدت الأدوات الزراعية المستجلبه من أوروبا الى نهوض مدموس في الأساليب الزراعية ، وتقدمت الزراعة ووسائل النقل . وفي مجال الدين بذلت عدة محاولات للتوفيق بين معتقدات الوطنيين وبعض التعاليم المسيحية . ولكن تحت ضغوط بعض الجبهة من الرجال الذين لم يحاولوا باستثناء قلة قليلة منهم - التعرف على تقاليد الهنود ، تظاهر الوطنيون بما لا يؤمنون به حقا ، وزيفوا بالتدريج ديانة عجيبة لأنفسهم ، لا تنتمي للمسيحية في لبها الا انتماء طفيفا .

ولكن هذه الصورة القاتمة لا تقلل من قيمة محاولات اسبانيا لرفع مستوى بلاد الانديز ، فلقد أدخلت اسبانيا السلم الى هذه الشعوب التي مزقتها الحرب الفروس . اما عن المشكلات الحالية فتتجسر في مشكلة ازدياد السكان وعدم سماح الأراضي القابلة للزراعة التي حددتها ظروف البيئة في المناطق العالية بالتوسع في الزراعة تمشيا مع ازدياد عدد السكان . ان محاولة الاصلاح بتوزيع أراضي الملاك الكبار على صغار المزارعين ، وتأسيس جمعيات تعاونية زراعية ، وتحسين وسائل الانتاج ورفع مستواه . هذه الاجراءات ليست حلولا دائمة ، وانما هي حلول من شأنها ان تؤخر المشكلة الى حين فحسب ، فالأمر يحتاج الى حلول جذرية .

ويتناول المقال مشكلة المولدين التي نجمت عن التزاوج بين الغزاة والوطنيين في أمريكا الجنوبية ، هؤلاء المولدون الذين لهم دور اجتماعي وسياسي هام في حياة بلاد الانديز . ان المولدين الآن يكونون الطبقة المتوسطة التي تمثل أكثر الطبقات نشاطا في بلاد الانديز . ومشكلة التفرقة العنصرية ليست ملحوظة في بلاد الانديز في الوقت الحال .

١ - الأثر البيولوجي للغزو

بقيت أمريكا الى نهاية القرن الخامس عشر * القارة المفقودة ، التي يعيش سكانها بمنأى عن جميع سكان العالم ، كما أن وصول بعض السفن عرضا من أيسلاند الى كندا أو الى شمال شرق الولايات المتحدة ، أو بعض السفن الصينية من آسيا الى شواطئ كاليفورنيا ، لم يؤثر على الاطلاق فى حضارة الأمريكى الهندى أو نوعيته . وبجانب هذا ما زال أمر الهجرة القسرية من جزر المحيط الهادى شرق استراليا (بولينيزيا) مشكوكا فيه ولم يتضح أو يثبت بعد بطريقة مرضية .

ولقد توصلت تحاليل فصائل دماء هذه الشعوب الى أدلة جديدة عن سر انفصالهم البيولوجى الطويل ، فبينما أظهرت أغلبية هذه الأبحاث بوضوح خصائص منفوية فى دمائهم فإن معظم الهنود الأمريكىين فى الجنوب ينتمون الى فصيلة دم O كما يغلب فيهم جميعا العامل الرضى السالب . أما فصيلة (A) التى تظهر بنسبة كبيرة فى آسيا فانها توجد بكثرة فى قبائل شمال غربى القارة .

ويرجع الباحث جاك روفيه ومعاونوه فى مركز الدم فى تولوز هذا التجانس فى فقدان المورثات (A) و (B) تحت تأثير أجساد مضادة معينة الى بعض عوامل البيئة التى لم تحدد جيدا الى الآن ، ومنها بعض أنواع الخضراوات فى المناطق الاستوائية بأمريكا ، وهذا يفسر انخفاض المضادات الحيوية (A) و (B) عند بعض شعوب المناطق الباردة كمناطق تيرادل فيوجو .

وأيا كان التفسير المقبول لانعدام هذين العاملين فإن وحدة مكونات دماء الهنود الأمريكىين فى الجنوب تؤكد انفصال هذه الشعوب وتشير الى وجود تطور بيولوجى فيها بمعزل عن أى تأثير أجنبى .

ولقد قضى على هذه العزلة وصول الأسبان والبرتغاليين الذى أدى الى انخفاض ملموس فى عدد الهنود الأمريكىين . وفى بعض المناطق مثل جزيرة سانتو دو مينجو قضى عليهم تماما ، وترجع هذه الإبادة المفاجئة للأهالى ، التى لا نلاحظها فى إفريقيا مثلا ، الى وحشية الفزاة وتغير عادات الوطنيين والأعمال القاسية التى فرضت عليهم .

وهنا تتدخل العوامل البيولوجية ، فهذه الشعوب المنعزلة كانت بعيدة بطبيعتها عن الأمراض المعدية ، ولذلك كانت أرضا خصبة لجميع الأمراض المعدية - الفيروسية والجراثومية - المستوردة من القارات الأخرى . ولا تصلح إفريقيا مثلا لمثل هذه التجربة لأنها كانت منذ عصور متعددة مسرحا للهجرة واختلاط الأجناس ، ولكن قبائل الهنود الأمريكىين جاءت من مجموعات صغيرة نسبيا من المهاجرين ، وتطورت محليا بعيدا عن أى عدوى خارجية . ولذلك توجد عندهم أغلبية الأمراض المعدية التى أثرت فى القارات الأخرى التى يختلط فيها الشعوب باستمرار مثل : الجسدرى

والحصبة والطاعون الدمى والجذام والسل وغيرها ، ومن بينها نزلات البرد العادية .
وعلى العكس يبدو أن مرض الزهري كان منتشرا في جبال الأنديز (مع مرضين آخرين
متشابهين هما الكاراث والقرمبازيا) بجانب أمراض أخرى منتشرة في أمريكا
كالليشماتيا وأنواع أخرى من التيفوس .

وانعدام العديد من الأمراض المعدية الشائعة في أوروبا أدى إلى الانعدام التام
للمقاومة بين الهنود . ومن هنا تجيء الحساسية الزائدة لدى هذه الشعوب
الجديدة للأمراض التي كانت قليلة جدا في حضاراتهم القديمة ، فلقد أدخل
الأوروبيون بعض أنواع الجدري والحصبة التي انتشرت بسرعة بين الأمريكيين على
هيئة أوبئة وأهلكت قبائل بأكملها . ومن ناحية أخرى تسبب مرض الزهري إلى
إسبانيا ومن هناك إلى صقلية ودمر العالم .

ولقد كان الاستمرار في استعمال القسوة والوحشية من الوقائع التي انفردت
بها الأمريكتان ، ، وساندها رجال الدين والسلطات المدنية اللذان قدرا خطورة المشاكل
المحلية ، كما أن تغيير العادات ساهم في تفاقم عدم التوازن البيولوجي ، فلقد كتب
دوق دي لابلان في عام ١٦٨١ ما يلي :

« ان هذا للعالم بجميع أبحاثه الشاسعة من باياتا إلى بوتوسي وإلى سانتا كروز
دي لاسيرا وعلى مدى ٦٣٠ فرسخا لا يتجلى منه سوى دمار تام لمدنه وقراه ، ويخلو
تماما من السكان ، ويبدو كأنه ضحية لحروب متتالية وأوبئة طاحنة » .

وبعد سنتين عاما يعود أحد خلفائه إلى الكتابة في هذا الموضوع فيقول المركز
كاستيل فيورت ما يلي :

« ان أسباب انحلال الشعوب الهندية عديدة . ففي الأمريكتين وفي كثير من
الأماكن الأخرى اختفى السكان الأول تماما حتى أن ذكراهم تلاشت في أماكن مثل
جزر كوبا واسبنيولة وجاميكا وفي أودية رونا كوانا وهواركو وتشيسلكا (بجوار
ليما) التي حوت عادة ما يقرب من ٣٠٠٠ رب عائلة ، كما أن مقاطعة سانتا التي كان
من المحتمل أن تكون مملكة وكثيرا غيرها خالية تماما من السكان وهجرت الكثير من
قراها » .

ولقد تعددت روايات الإرساليين في ذلك العصر في صورة ملاحظات من هذا
النوع ، فهم يقولون أنه تبين لهم بعد المقابلة الأولى مع هنود إحدى القبائل - وعادة
تكون هذه المقابلة مقتضبة وبسيطة - أنهم يترددون في اتباع التعليمات ويعتقدون :
« ان الإله عقابا لهم قد أرسل الطاعون ليبيدهم » ، وأن الأوبئة تتبع خطوات المتقدمين .

ولقد اندثرت قبائل كاملة تحت ظروف مماثلة في سنوات قليلة وأحيانا في
أسابيع قليلة ، ووقعوا ضحايا الحصبة والتهاجات الرئة والقصبة الهوائية ، وربما
تساعد بعض الأمثلة على تفسير وفهم حساسية هنود الأمريكتين .

فى النصف الثانى من القرن الماضى استقر صيادو عجل البحر والباحثون عن الذهب ورعاة الغنم والارساليون فى تيرادل فيوجو ، ووجدوا هناك ثلاث سلالات محلية كبيرة : سلالة « أوناس » من الصيادين ذوى البنية للضخمة فى السهول الشرقية ، وتجاه الجنوب والغرب فى فيوردات وقنوات تيرادل فيوجو يعيش صغار الحجم من « الياماناس » و « الأكالوف » صائدى وجامعى نتاج البحر . وفى عام ١٨٣٠ وفقا لداروين وكابتن فيتزروى اللذين قاما بعملية استكشاف « بيجل » بلغ عدد « الأكالوف » حوالى ثلاثة أو أربعة آلاف فرد و ٤٠٠ زورق ، وفى عام ١٨٨٠ انخفض هذا العدد الى أقل من ٢٠٠٠ ، وفى عام ١٩٠٠ لم يتعد عددهم ٥٠٠ ، واليوم هبط العدد الى أقل من ٥٠ نسمة فقط .

وفى عام ١٨٨٠ كان هناك ما بين ٣٥٠٠ و ٤٠٠٠ من « الأوناس » ، وفى عام ١٨٨٧ لم يوجد أكثر من ٢٠٠٠ ، و ٣٥٠ ، فى عام ١٩١٠ ، و ٢٧٠ فى عام ١٩٠٩ . ولقد أدى ويا الانفلوانزا الذى انتشر مرتين الى اختفاء هذه القبيلة ، وقل عدد الافراد الى أن أصبح ٣٠ فردا فقط أغلبهم من سلالات مولدة .

اما إبادة « الياماناس » فكانت أكثر وحشية ، فلقد كان عددهم ٣٠٠٠ قبل عام ١٨٨٠ ، وعندما أرسلت الأرجنتين فى عام ١٨٨٤ ثلاث مراكب حربية بأطقم هزيلة لاتخاذ مراكز فى المنطقة كانت هناك ارسالية انجليكية صغيرة فى أوشوا التى تقع جنوب تيرادل فيوجو . ولقد بقى الطاقم الصغير عدة أسابيع وبعد مقادرتهم قضى ويا الحصبة على نصف « الياماناس » ، كما اندثر خمسون فى المئة من الباقين فى العام التالى . وفى عام ١٨٨٦ لم يزد عددهم على ٤٠٠ . وفى عام ١٩١٣ أصبحوا ١٠٠ . وفى عام ١٩٢٨ صاروا ٧٣ . وهم لا يتعدون الآن عدة أفراد متحضرين فى خليج صغير فى قناة بيجل حيث رآهم المؤلف .

كما أن الهنود فى المناطق الاستوائية أكثر حساسية لهذه الهجمات من هؤلاء الذين يعيشون فى المناطق الباردة . وفيما يلى مثالان شاهدان على ذلك : فى بداية هذا القرن عاش ما بين خمسة آلاف وستة آلاف هندي من « الكايابوس » منعزلين عن أى لون من ألوان الحضارة فى منطقة « الكامبوس » ، وهى مناطق برية جافة بين نهر أراجوايا ونهر زنجو فى شمال البرازيل . ولقد حاول بعض الارساليين من الدومينيكان تبشيرهم فى عام ١٩٠٣ . ولم يتعرض هؤلاء الناس لأى من المؤثرات الضارة كالخبر مثلا أو كمرض السل ، ولم يختلطوا بأى من المغامرين الذين اخترقوا المنطقة . وفى عام ١٩١٦ اجتاحت أوبئة الحصبة والالتهابات الرئوية - تحت اسم « الانفلوانزا » - المنطقة ، وهبط عدد سكانها الى حوالى ٥٠٠ . وفى عام ١٩٢٧ هبط عددهم الى ٢٧ نسمة فقط .

ولقد تسلسل حديثا بعض المتحضرين الى المناطق الواسعة الفقيرة شمال « ماتوجروسو » حيث يعيش صغار الصيادين والحصادين حياة الرحل تحت اسم

« نأبىكواراس » • وفى عام ١٩٢٠ كان عددهم بين ١٠ آلاف و ١٢ ألفا • ولقد تمكنت إحدى هذه القبائل وتدعى قبيلة « سابانيس » من عزل نفسها تماما حتى عام ١٩٢٩ • ولقد قضى أول وباء على هذه القبيلة عندما اقترب بعض الأفراد من مراكز البرازيليين لحماية الهنود • وفى عام ١٩٣١ جاءت مجموعة من حوالى ٣٠٠ من قبيلة « سابانيس » إلى المعسكر المجاوز « لكامبوس نوفوس » وبقيت هناك حوالى شهرين فى انتظار قافلة تحصل الطعام اليهم • وعند وصول هذه القافلة اندلع بينهم وباء فتطبع من الالتهاب الرئوى فى صور مدمرة من استسقاء الرئة ، واستسلم الجميع للمرض ، وهربت القلة الحية تنشر العدوى بين بقية أفراد القبيلة حتى تلاشت تماما خلال أشهر قليلة • ومن بين ٣٠٠٠ نسمة فى عام ١٩٣٩ لم يبق سوى ٢١ نسمة ، وحتى يتمكنوا من البقاء لحقوا ببقايا مجموعة أخرى هى مجموعة « تاجاناس » الذين كانوا ضحايا وباء مماثل • ومنذ ذلك الحين أطلق الهنود على مكان هذه المأساة اسم « حقل نزلات البرد والزكام » • وأدرك الوطنيون الخطر الذى يمثله الاختلاط بالانسان المتمدن الذى رأوا فيه حاملا للميكروبات ، وكثيرا ما كانوا يسألون قبل الاقتراب من أى مجموعة غريبة هل أحد أفراد المجموعة يسعل •

ولا ينفرد بهذه الوقائع سكان الأمريكتين ، ولكنها تتكرر كلما اختلطت مجموعة منعزلة بمجموعات متعددة ومطلقة ، أيا كان مستواها الثقافي • وفى ذلك الحين أشار داروين بسرعة بديهته عند عودته من رحلة حول العالم ، دون الدخول إلى التفاصيل ، بقوله :

« يبدو أن الموت يحل بالوطنيين حيثما يطأ الأوروبيون • أقدامهم • فإذا نظرنا مثلا إلى الأمريكتين ربولينيزيا وراسر الرجا والصالح واستراليا نجد هذه النتائج • ولا يؤدى هذا الدور الرحل الأبيض فقط ، ولكن يؤدى كذلك الدولينيزيون (سكان جزر المحيط الهادى شرق استراليا) المنحدرون من أصل ماليزى الذين تتبعوا الوطنيون السود من بعض أنحاء أرحبيل الهند الشرقية ، واینما التقى الوطنيون والأوروبيون تواجبت بدون تردد أنواع من الأمراض المختلفة - الحميات والنزلات المعوية - التى تسببت فى القضاء على مجموعات كبيرة من الناس • »

أما رجال الحضارات القديمة ، وهم ثمار الاتصالات المتكررة ، فلديهم مقاومة نسبية لهذه الهجمات الفيروسية والميكروبية التى لا يتمكن الوطني المنعزل من مقاومتها • وتقل المجموعات الصغيرة العدد عن أقل عدد يتاح له البقاء ، ولذلك فهي تندثر بسرعة • أما السلالات الكبيرة العدد فأنها تتغلب على المشكلة بعد الحسارة الأولية العالية ، لأن أحباء منهم يكتسبون بعض المناعة ، وتبدأ المجموعة فى النمو

١

ثانيا •

وهكذا كان الوضع فى الإنديز ، فبعد التغلب على مشكلة حادة تمكن شعب يتكون من عدة ملايين من مقاومة الأثر البيولوجى للفوزو ليعيد بناء قوته بهدوء •

ويقدر بعض الكتاب نسبة خسائر الوطنيين بما بين ٢٥ في المئة ، و ٦٠ في المئة في المرحلة الأولى . وانه لمن الصعب تحديد الأعداد ، ويجب أن يكون الإنسان حريصا في التوسع في التعميمات ، فبعض المناطق المحددة مثل جزر « الانتيل » أبيد سكانيا تماما ، وصممت بعض المناطق بنجاح .

وليس لدينا أى احصاءات دقيقة لعدد سكان منطقة الأنديز وقت وصول الأسبان ، فالاحصائيات تختلف من رقم الى ضعفه ، وفي بعض الأحيان الى أكثر من ذلك . ووفقا للحدود المقولة يمكننا تقدير سكان الأنديز من كولومبيا الى شيلي في هذه الفترة بما بين خمسة ملايين وستة ملايين ، من بينها حوالي أربعة ملايين أو خمسة ملايين في منطقتي بيرو وبوليفيا . وبأخذ كثير من الكتاب بهذه البداية . أما التعداد الذي قام به بيدرو دي لاسكويلا لولاية بيرو ، وقدر سكانها بثمانية ملايين ، فانه يفوق الواقع بكثير . وعلى العموم فإن لويس بودين في كتابه « امبراطورية الأنكا الاشتراكية » يقدر التعداد بما بين ١٠ ملايين و ١٢ مليون للمنطقة الأندية بأكملها ، فيما قبل العصر الكولمبي . وفي كتابه الأخير يقدر ناثن هذا التعداد بمشرة ملايين .

ان تقدير النتائج الأولى للاختلاط بالأسبان أكثر صعوبة من تقدير التعداد ، لأن المعلومات المتوفرة لدينا عن الأنديز معلومات متأخرة عن النصف الثاني من هذا القرن . فكثير من الأويشة الفتاكة انقضت على هذه المنطقة منذ وصول بيزارو ورجاله اليها وربما قبل ذلك . وأول وباء عرف في الأمريكتين هو وباء الجدري الذي بدأ في عام ١٥١٧ في سان دومينجو وادى الى تلاشي جميع السكان ، ومن هناك انتشر الى المكسيك في عام ١٥٢٠ بواسطة أحد عبيد الكابتن بورفيريو نارفيز وتسبب في حدوث ضحايا عديدين (من بينهم الملك كويتلاهوستين) ، وبذلك ضعفت قوى الوطنيين ، مما سهل غزو كورتيز . ومن المكسيك وصل الوباء الى كولومبيا واكوادور قبل سبع سنوات من وصول بيزارو . وفي ذلك الوقت كان الأنكا هيوانا كاباك يقود حملة في منطقة كيتو . ويشير جميع المؤرخين القدامى : كولو ، وسانتا كروز باتشاكوتك ، وسيزا دي ليون ، وبيدرو يزارو ، ومونسيزينوس ، الى الأعداد الكبيرة من الأموات اللذين تسبب في موتهم هذا الوباء الذي عرف في المجلات العلمية في بيرو باسم « هيوانا كاباك » . ولقد كتب سانتا كروز بانسايكوتك يقول : « وفي يومين توفي الجنرال مع كثير من قواده ووجهه كله مغطى ببقع سوداء (كاراتشا) » .

ويذكر تحقيق عن مدينة كوينكو أمر بإجرائه أحد حكام بيرو الأول : « أنه انتشر في تلك الفترة وباء فتاك أدى الى وفاة عدد كبير من الناس نتيجة لطفح جلدي . يغطي كل الجسم بجذام كريحه توفي من أثره السيد هيوانا كاباك » . ولم يهاجم المرض الحاكم وحده ولكن دهم أيضا أبناءه المفضلين ووريثته نينا كيوكيك وعددا كبيرا من ضباطه . ومن هناك وصل الوباء جنوب بيرو وأخذ يبيد الأهالي في كل مكان . ووفقا لتقرير ميغيل كابيلو بالبوا كان من ضحايا الوباء في كوزكو الحاكمان

الذان تركهما حاكم الأنكا وعمه أبوك الاكيتا وأخوه توبا انجا وأخته ماما كوكا وكثير من أقاربه اللوردات .

ويشير مؤرخ الطب في بيرو - جوزيه توزييو بولو - الى ثلاثين وباء عظيما خلال أربعة قرون . وفي عام ١٥٤٨ يذكر سيزا دي ليون أن وباء الجدري قتل ٢٠٠٠٠٠ هندي ، مما أدى الى اختفاء نصف السكان في بعض الأماكن . ووفقا لتاريخ مونتييسينوس انتشر وباء الجدري ثانيا بعد عشر سنوات . أما العشر السنوات الأخيرة من القرن فتتميز بسلسلة من الأوبئة المختلفة مثل الجدري والحصبة والالتهابات الرئوية والنزلات الشعبية والانفلوانزا ، التي انتشرت في منطقة الانديز بأكملها من كولومبيا الى بيرو من عام ١٥٨٥ الى عام ١٥٩٢ .

وتؤكد الكثير من الموثائق ارتفاع نسبة الوفيات بين السكان الوطنيين . وفي عام ١٥٨٤ كتب فرأي دياجودي أنجولو في خطاب الملك اسبانيا عن موضوع الأراضي التي أخذت من الهنود يقول :

« ان المشكلة تنشأ من الأراضي التي تركت بلا أصحاب نظرا لوفاة ممتلكيها من الهنود ، فانه يوجد الآن ما لا يزيد عن مئة فرد بدلا من ألف فيما مضى ، ويخيل للانسان أن الكثير من هذه الأراضي التي تركت بلا ملاك يجب أن تؤول ملكيتها لجلالتكم » .

ويؤكد أحد الشهود الذين استدعوا عام ١٥٩٤ لتحقيق فرأي أمبروزو مالدونادو - الكاهن المحلي لتوتو دام دي لاميرس - شفقة هذا الارسالي ودوره في رعاية مرضى بوتوس خلال وباء الجدري الساحق الذي أدى الى كثير من المضحايا . وفي عام ١٥٩٣ حين سجل أسقف ليما الأب توريبي ألفونسو دي موجرو فينجو بعض المعلومات لراعي كارافايو - التي تبعد أربع ساعات عن ليما - قال انه بعد وباء الجدري لم يبق سوى ٦٠ من دافعي الضرائب الهنود ، و ٩ من رديف الجيش ، و ٢٠٠ من الهنود المؤمنين ، و ٢٤٥ امرأة وفتاة .

وفي عام ١٥٨٦ كان يموت عشر هنديا يوميا لمدة شهرين ، واختفى كثير من الهنود في كويتو وبوتوسي . ومنذ ذلك الوقت تسمح لنا بعض الاحصاءات التي تمت بالنسبة لدافعي الضرائب او للتجنيد « للميتا » في بوتوس بمتابعة الخطوط العسامة للتغيرات في تعداد الأنديز . وفي عام ١٥٦٩ قيد الحاكم توليدو ١٠٧٧٦٥٠ هنديا في بيرو دفع ٢٧٧٦٩٧ منهم الضرائب . وفي نهاية القرن السابع عشر أعلنت المنطقة التي تعرف اليوم باسم بوليفيا وبيرو انخفاض نصف تعدادها الى ١٥٠٠ .٠٠٠ فرد . ولقد كان هناك ما بين أربعة ملايين وخمسة ملايين قبل وصول الأسبان . وبعد ارتفاع التعداد قليلا في بداية القرن الثامن عشر انخفض هذا الرقم ثانيا الى ١٢٠٠ .٠٠٠ بعد وباء جديد في عام ١٧٢٠ .

وفي عام ١٧٥١ طلب حاكم ولاية دي سويرندا من مدير الضرائب الدون جوزيه دي أوريلانا اعداد مسح للأهالي وفقا للسن والجنس في ابرشيات ليما وتشوكيزاكا . وفي ابرشيات الست الملحقة بها على غرار ما تم في بيرو وبوليفيا . ويشير هذا البحث الى ٦١٢٧٨٠ هنديا ، ولا يأخذ في الاعتبار المولدين والمصابين بأمراض يصعب تشخيصها .

ولقد شمل التعداد الذي أمر به في عام ١٧٩٦ الحاكم فراي دو فرانسيسكو جيل دي تابودو في ليما جميع سكان مناطق الانديز من خط الاستواء الى شيلي (الهنود والمولدين والاسبان وغيرهم) ، ووصل المجموع الى ٣٥٠٠ ٠٠٠ نسمة ، من بينهم ١٨٠٠ ٠٠٠ لولاية ليما ، و ٧٠٠ ٠٠٠ للمحافظة الرئيسية في كيتو ، و ١٥٠٠ ٠٠٠ لبقايا امبراطورية انكا القديمة التي ضمت الآن الى ولاية بيونس آيرس . والولايات السبع التي تتكون منها بيرو الآن تحتوى على حوالي ١٠٧٦١٢٢ نسمة ، من بينها ٦٠٨٨٤٤ من الهنود و ٢٤٤٤٣٦ من المولدين و ١٣٦٧٥٥ من الاسبان و ٤٠٣٣٦ من الزنوج و ٣٤٧٢ من المذاهب الدينية .

ان تعبئة الوطنيين لكثائب الميتا في بوتوس تؤدي الى انخفاض مستمر في التعداد ، ولكن تتدخل هنا عوامل أخرى :

محاولات رجال الدين منع ارسال الرجال الى بوتوس متعللين ببعض الحجج ، ومحاوله بعض الملوك الكبار المحافظة على القوى العاملة ، وفساد المستولين عن التعبئة الذين يقبلون الرشوة ، وأخيرا هرب كثير من الهنود الى ولايات أخرى لا تحتوى سجلاتها المحلية على أسمائهم ، وبذلك يصبحون غرباء ولا يخضعون للألزام بالعمل في « الميتا » . وفي مناسبات عديدة طلب عمال المناجم في بوتوس من ملك أسبانيا أن يرسل هؤلاء الغرباء الى بوتوس ، ولكن التماسهم لم يلق أى عناية مثل طلبهم مد خدمة « الميتا » الى الولايات الجديدة بجانب السبع عشرة ولاية الرئيسية .

وفي عام ١٥٧٥ حدد الحاكم تولينو عند تأسيس قوات « الميتا » العدد السنوى الاجمالى للهنود المسجلين لبوتوس بنحو ١٤٢٤٨ نسمة ، وحدد عدد أفراد كل من المجموعات الثلاث التي في الخدمة والتي ستتناوب مع بعضها بنحو ٤٧٤٨ نسمة . وفي ١٦٣٣ انخفض عدد العاملين في حكم الكونت دي شيبكون الى ٤١١٥ ، ثم الى ٣٨٦٨ في عام ١٦٩٦ ، والى ٢٩١٥ في عام ١٧٥٦ . وفي عام ١٧٨٠ تقدم ٢٨٧٩ من ٣٣١٦ نسمة مقيدين للخدمة العسكرية . وفي عام ١٧٩٤ تقدم ١٩٥٥ عاملا فقط ، وذلك وفقا لتقرير كانيت دو مينجو وزير البلاط في كاراكاس .

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر بدأ التعداد المحلى لسكان الانديز في الازدياد . ويشير التعداد لعام ١٨٤٦ في بوليفيا الى ٧٠٠ ٠٠٠ نسمة . وفي عام ١٩٠٠ أشار تعداد جديد لبوليفيا الى أن عدد الوطنيين هو ٩٠٦١٢٦ . ويسجل الدليل السنوى

لاقتصاديات ومالية بوليفيا فى عام ١٩٢٩ الأرقام التالية : ١٦٢٠٠٥١ من الوطنيين ، و ٩١٧٣٣٩ من المولدين • وبين كل ١٠٠٠ نسمة يوجد ١٤٦ من البيض و ٣٠٩ من المولدين و ٥٤٥ من الهنود •

وفى تعداد ١٩٥٠ ارتفع التعداد الى ١٧٠٣٣٧١ نسمة ، أى بنسبة ٥٣٨٧ فى المئة من التعداد الاجمالى لبوليفيا • وفى عام ١٩٣٠ قدر سكان كولومبيا واكوادور وبيرو وبوليفيا بنحو ١٣٥٠٨٩٨٠ نسمة •

ان كل هذه الأرقام تقريبية ، ويجب استعمالها بحذر شديد • وفى التعدادات والاحصائيات يصبح من المستحيل الفصل بين الوطنيين والمولدين ، كما أنه تم الى حد كبير تعويض الخسائر التى نتجت عن الأثر البيولوجى عند الاختلاط بالأسبان وعند تغير الثقافات والعادات • ويؤدى الآن النمو السريع للسكان الى مشكلات اقتصادية واجتماعية فى بلاد الانديز •

٢ - عصر الاستعمار

ان الأعمال الكثيرة التى قام بها الأسبان فى جنوب أمريكا وطريقة معاملتهم للأهالى أثارت ومازالت تثير مناقشات حيوية بين المدافعين بحماسة شديدة والمعارضين بشدة • وبالرغم من الاسطورة الحالكة الواسعة الانتشار فى أمريكا اللاتينية التى ترجع وضع الهنود الخطر وجميع المساوىء الموجودة فى القارة الى أسبانيا فان حكم أسبانيا للانديز كان حكما محافظا أكثر منه هادما ، ولذلك فان التوازن بين الكفتين يصبح حقيقيا • وما زال يعيش فى هذه المناطق الى يومنا هذا عدد كبير من السكان يقرب من عدة ملايين نسمة ، كما أنه توجد هناك ثلاث لغات رئيسية هى « الأيمارا » و « كوتشوا » و « بوكينا » • ولقد حثت هذه اللغات الوطنية على كثير من الدراسات اللغوية ، ومازالت تحيا كثير من عادات وتقاليد هؤلاء الشعوب •

ان القضاء على قوة « الأنكا » التى لم ترع حرية الفرد قد أنقذت هؤلاء الشعوب من وطأة هذا السبب الثقيل ومن كثير من الالتزامات • فمثلا اذا نظرنا الى الضرائب نجد أن للضريبة الزراعية - التى كانت تبلغ $\frac{1}{4}$ المحصول لصالح حكام الأنكا وممنليهم: ثلث يؤول اليهم والى عائلتهم ، وثلث للدائرة والثلث الثالث للفلاحين - ألغيت وحل محلها ضريبة فردية متزنة تتفاوت وفقا لمصادر كل منطقة •

ولقد استعادت الطوائف والنجاليات أملاكها من عقار ومحاصيل فى ظل نظمها التقليدية التى اعترف بها للمرة الأولى رسميا ونص عليها فى قوانين الجزر الهندية • ولقد احتفظت هذه الطوائف باستقلالها الذاتى داخل الولاية وبحق اختيار قادتها من الأهالى « الهيلاكاتاس » و « الماندونذ » • وبالرغم من ذلك فانها لم تكن فى عزلة • لأنه استمرارا لسياسة « الأنكا » حاولت أسبانيا تجميع الأهالى المتفرقين وتكوين

مجموعات من ٢ الى ١٢ واعطاء هذه الوحدات الجديدة حقوق كومبيون الكاستيل مع « الكايبيلدوز » وال « كوريجيدوز » وال « الكاديز » ، ومجموعة أخرى من المسئولين يتم انتخابهم كل عام ، فى حين يكون تكوين « الماركاس » متروكا لادارة «الأنكا» .

ولقد تم تحسين الطرق وعلامات المرور والكبارى مما أدى الى جعل وسائل الاتصال والمواصلات أسرع من ذى قبل . وفى ميدان الزراعة كانت هناك دوافع جديدة ، فاستعمال المحراث الأسباني القديم دون الاستغناء التام عن الفأس ومشتقاته أدى الى نهوض ملموس فى الأساليب الزراعية - وفى النقل حلت الخيول والحمير والبغال مكان الرجل واللاما الذى لم تتعد قدرة حملته ٢٥ كيلو جراما . ولكن لم تظهر العربات الا متأخرا جدا فى الإنديز ، كما أن الثيران والأغنام والماعز والطيور رفعت مستوى حياة الفلاح ، وأضيف القمح والشعير والبقول الى المحاصيل المحلية التى كان فى بعض الأحيان انتاجها ضئيلا مثل « الماكا » و « الاماراتوث » التى تلاشت تدريجا .

واستغل صوف الأغنام الذى يقل سعره عن وبر الفكنة والجمال فى صنع ملابس الطبقات الفقيرة . ولقد أدى هذا الى ايجاد دوافع جديدة للأعمال اليدوية باستعمال المنول اليدوى الذى استورد من أسبانيا وعجلة الغزل مما أدى الى ميلاد صناعة حديثة أولا فى المحلات التجارية ثم فى المنازل لانتاج « البايئا » وبعض المنسوجات الأخرى التى تستعمل فى الإنديز ، كما أن المنول الأتقى الوطنى مازال مستعمل فى نسج الاغطية والمعاطف وكثير من الملابس الأخرى .

ولقد حل الحديد مكان الجلد والبرونز ، وبذلك وضع بين يدى الصناعات والفلاحين أدوات صلبة بأسعار زهيدة ، كما أن هذه المعدات ساعدت كثيرا فى قطع الأحجار .

وتحت اشراف الارساليين والعمال الأسبان أتقن الهنود الأمريكيون عمليات الحفر والنحت ، وبذلك تمكنوا من إقامة كنائس عظيمة ونحت عدة تماثيل لبعض القديسين وبعض الزخارف فى واجهات المباني .

واتسع نشاط صائغى الذهب ، وسهل تداول النقود عمليات تبادل العملات وحل محل المقايضة ، وتدرجيا ظهرت مجموعات صغيرة من الحرفيين وأصحاب الأعمال الصغيرة وطبقات من العمال والصناع .

ان كل هذا لا يعنى الافتخار - دون تحفظ - بالتغيرات التى استحدثها الأسبان فى حياة الوطنيين ، فهذا التقدم له جانب آخر حالك يمكن أن نراه فى تجنيد العمال واجبارهم على العمل فى مناجم الفضة فى بوتوس وفى مناجم الزئبق فى هوانكا فيليكيا وفى المصانع المختلفة ، أو الزامهم بالعمل لصالح كبار الملاك تحت نظام يعرف باسم « فاناكونز » ، وذلك فى الممتلكات الشاسعة التى منحت لهؤلاء الملاك فى بداية فترة

الإحتلال . ولقد كان حلم هؤلاء الاقطاعيين مثار كثير من الاعتراضات والمشاكل ، ولقد اعترض عليه عدة مرات رجال الدين والملكيون . ولقد أشار الأب دى كالانشا وهو أحد الرهبان الأجستينيين فى يومياته بشئ من المبالغة الى أن كل درهم من بوتوس يساوى حياة عشرة من الهنود العاملين فى المناجم .

وعلى العموم فإن قوانين الجزر الهندية (البدل الثانى فى الباب السادس) تنص على حرية الهنود وأنه لا يجوز إلزامهم بأى نوع من العمل أو استعبادهم . وهذا الاعتراف الخطير لم يمنع من تأسيس نظام « الميتا » و « الفانكاونا » تحت ستار الخدمات العامة . ولقد كتب الحاكم الكونت دسوير اندا فى عام ١٧٥١ فى مذكراته رداً على الاعتراض على هذين النظامين يقول :

« إن عمل الهنود اختياري وليس إجباريا ، فإن لهم حرية اختيار العمل الذى يناسب كل فرد منهم ، ولكن المصلحة العامة أملت علينا أن لا نترك هذا العمل الذى يدونه لا يمكن للهنود المحافظة أولا على بقاء حريتهم بالرغم من أن الكثيرين لهم آراء مخالفة بخصوص هذا الموضوع » .

ويختتم كلامه بقوله : « إن الهنود بطبعهم كسالى ، وإذا لم نجبرهم على العمل فإن العالم سيفقد الكثير من الأشياء المهمة » .

وتشير المادة ١٢ من هذا الباب الخاص بإعادة جمع وتسويق قوانين الجزر الهندية الى الظروف التى أدت الى العمل الإجبارى والجزاء المعاند على هؤلاء الهنود . وفيما بعد - حلا لاشكال باثر رجعى - اعتبر العمل فى « الميتا » مساويا للخدمة العسكرية التى تتسم بالالزام والعمل الجدى دون مقابل .

ولقد كان لنظام « الميتا » مؤيدون أقوياء ، الى أن ألغى فى فترة الاستقلال الأمريكى . وفى عام ١٧٩١ قام أحد كبار قواد البوتوس وهو بيدرو فيسنت كانيت بمحاولات حادة حول هذا الموضوع ضد واضعى ومقننى القانون الذين كان أغلبيتهم من الأسبان . وحتى منتصف هذا القرن وبالرغم من اصدار القوانين التى قاومت مثل هذه النظم فإن نظاما فرديا هو نظام « المياناكونا » استمر قائما فى كثير من الملكيات فى بيرو وبوليفيا تحت أسماء وشعارات متعددة .

وفى مجال آخر ، هو مجال الدين ، كانت نتائج الاختلاط سلبية ، أو على الأقل متوسطة ، وتعلق بموضع الفرد - إذا كان مسيحيا أو وطنيا - ولم ينجح الوطنيون من الوحشية والأخطاء التى مازال أثرها ملموسا الى الآن .

ففى البداية كانت هناك عدة محاولات للتوفيق بين بعض معتقدات الوطنيون - مثل قضية الخلق والطوفان والعقاب الالهى والمعجزات - وبعض التعاليم المسيحية ورسل القديسين مثل القديس توماس الذى يعزى اليه (بدون أى أهداف سياسية) رسالة للمسيحية الأولى فى أمريكا .

ولقد أعطى فرانسيسكو دى أفيلا - « قس الهواروتشيري » و « متراد المشركن » - مثلاً عجباً للتوفيق بين المعتقدات المتعارضة إذ قال مشيراً الى فترة زمنية غامضة ومغمورة ذكرت في تقاليد الوطنيين أنه من المحتمل أن تكون هذه الفترة هي فترة الكسوف التي تبعت موت المسيح .

ولكن ما لبث المتعصبون للتفرقة الحسادة بين الديانتين أن تفوقوا على المهاندنين الذين حاولوا التوفيق بين الوجهتين ، فحاولت السلطات المدنية والدينية القضاء على جميع آثار المذاهب الوطنية . ولقد كان « هادمو الوثنية » قساة لأن جميع المراسم كانت مقفلة بالخرافات والأعمال الشيطانية ، لأن رهبانهم كانوا سحرة خطرين ومن أتباع إبليس ، كما أنه حرمت كذلك جميع الطقوس غير الضارة التي لا تتصل مباشرة بالمذاهب الدينية كتشويه جماجم الأطفال مثلاً .

ولقد احتوت صيغ الاعترافات عند الوطنيين التي كان يرددها « القساوسة الهنود » عدداً من الاستفسارات عن الطب التجريبي والسحر : « ليعرف مثلاً اذا كان الثائب قد حاول القضاء على علة المريض بامتصاصه من بدنه أو أنه هو نفسه قد طبق عليه هذا العلاج » .

وأخرجت من مخابئها ودمرت جميع أعراض الطقوس الدينية ومراسم السحر والتماثيل الحجرية الصغيرة ، وذنست جميع الأماكن الدينية ، كما أُنْذِرت أيضاً مجموعة كبيرة من تماثيل الآلهة والمعبودات الوثنية ، وإن كان بعضها أخفى بمهارة ونجا من أعين الباحثين ومازال يعبد حتى الآن .

ولكن ما زالت الأماكن المقدسة التي يتردد عليها المؤمنون بها تحتفظ بقوتها ومركزها في المنطقة . والكنائس المتواضعة وآثار الصليب المتعددة في منطقة الاندير أخفت تحت ستار المسيحية بعض الأماكن المقدسة عند الوطنيين . ولقد أقيم الكثير من المعابد الكاثوليكية الكبيرة ، مثل ذلك المقام في كوباكابانا في مكان بعض مراكز العبادات القديمة ، ومازال يستهوى جماهير المؤمنين بتلك الديانات .

ولقد غيرت أسماء الآلهة القديمة وتم تعميدها واندمجت بالبشا ماما - الأرض العذراء - مع العذراء ماري ، والسهم البارق مع المقديس جيمس ، واله الريح عند الأسبان مع المقديس أندرو . وبذلك أقيم مدفن لكل اله (بانثيون) نصفه وثنى والنصف الثانى مسيحي ، ولم تتوقف مراسم العبادة وتقديم القرابين الى يومنا هذا .

وتحت ضغوط بعض المتافهين والجهلة من رجال الدين الذين لم يحاولوا - باستثناء قلة قليلة منهم - التعرف على تقاليد الهنود تظاهر الوطنيون بما لا يؤمنون به حقاً ، وشيئاً فشيئاً زيفوا ديانة عجيبة لأنفسهم لا تنتمي الى المسيحية في لبها الا انتماء طفيفاً جداً وإن اتسمت بسمة المسيحية ، وأصبحت هذه الديانة دينهم الكاثوليكي الحقيقي .

والآن نرى رجال الدين الضعفاء المولدين في بلاد الأنديز يفضون النظر عن الكثير من التعاليم الاصلية ويؤمنون ببعض هذه المراسم . ويصنع الارساليون عندما يصلون الى المنطقة ويسألون ضمايرهم هل من الصواب تادية رسالتهم بين هؤلاء الوثنيين الممدين .

ويجب أن لا تخفى هذه الصورة الداكنة جميع محاولات اسبانيا لرفع مستوى الأنديز ، فلقد أدخلت اسبانيا السلم الى هؤلاء الشعوب التي مزقتها الحرب الضروس بين قبيلة وأخرى وبين قرية وقرية وبدون قدرة على مواجهه هجمات الجيران الطموحين .

ولقد ساهم كثير من الوطنيين في التطور الثقافى والفنى لبلاد منطقة الانديز . وتحت اشراف الاساتذة الاسبان اوجدوا نوعا من الفن الاسبانى الأمريكى ، وهو فن مختلط أعطى لكنائس الانديز شكلا مختلفا عن شكلها فى اسبانيا . ولقد ظهر هذا الفن فى اسبانيا ، فتمائيل القديسين بشعرها الطبيعى ولحائها التي أصبحت من المناظر المألوفة الآن فى شبه الجزيرة لم تكن معروفة قبل اكتشاف العالم الجديد . ويبدوأن أصلها أمريكى كما اكتشف ذلك أندريه مالرو عندما زار كاتدرائية كوزكو منذ عدة سنوات .

ولقد زين الفنانون الوطنيون عددا وفيرا من الكنائس الفنية والفقرية بطريقة باهرة فى القرى البائسة لأنهم تسلموا فى ذلك الحين هبات من ملوك اسبانيا ومن كبار رجال المال المحليين . وتكثر هذه الكنائس حول بحيرة « تدتاكا » . وفى الأعياد الكبرى مازال القسس المسنون الذين يتميزون بملامحهم الوطنية يلبسون حل قديمة أرسلها اليهم منذ زمن بعيد تشارلز الخامس وفيلب الثانى . ولقد كان القرنان السابع عشر والثامن عشر هما العصر الذهبى لازدهار هذا الفن الدينى الأمريكى الاسبانى فى جميع صوره ، فى فن المعمار والنحت والرسم .

ويأسف بعض الوطنيون لأن الأسبان قتلوا بذور الشعور الوطنى فى أرواح هذه الشعوب . انه لأمر يستدعى الحزن العميق .

فى عصر « الأنكا » اقتصرت كل العمليات على الطاعة العمياء للأنكا وممثليه . أما الثورات الأخيرة فكانت من أعمال الوطنيين الطموحين الذين أثارتهم الحضارة الاسبانية وبعض الدوافع الشخصية . وقيما عدا أفرادا قلائل من الذين تلقوا تربية اسبانية فان الوطنيين من الانديز لا يعرفون أى شىء وراء حدود قراهم ومجتمعاتهم . ولقد كان قانون الإصلاح الزراعى الذى صدر عام ١٩٥٢ وواضعوه (قادة الثورة الوطنية) أول من نجح فى القضاء على هذه العزلة وعلى الدائرة المضيقة التى عاشت فيها شعوب الأنديز وجذبها أخيرا للاشتراك فى الحياة العامة .

تدفق السكان

فى بداية هذا القرن حصلت هضبة بوليفيا العالية على ائزان مرض فى عدد السكان قام على تحديد شديد للنمسل نتيجة لارتفاع نسبة وفيات الأطفال . وأغلبية السكان من الفلاحين . ولقد قدرت اللجنة الاقتصادية فى أمريكا اللاتينية فى عام ١٩٤٧ الجزء الذى يعمل بالزراعة فى بوليفيا بحوالى ٨٤٠٨ فى المئة أى حوالى مليون نسمة من مجموع ١٧٨٠٠٠ يعملون الآن .

ولا تسمح الأراضي القابلة للزراعة التى حددتها ظروف البيئة فى المناطق العالية بالتوسع فى الزراعة تمشيا مع ازدياد عدد السكان ، ولذلك اعتمد النظام التقليدى الذى يستغل المجموعات الوطنية على اعداد ثابتة من الزراع . كما كانت ملكية الأراضي جماعية ، وكل عضو على أهبة تكوين أسرة لا تمتلك الأرض ولكن تمتلك حق استغلال جزء من الأرض مساو للملكيات الأعضاء الآخرين .

وفى الملكيات الكبرى يمنح نظام مماثل كل رب عائلة حق استغلال قطعة من الأرض كافية لسد احتياجاته مقابل العمل الذى يؤديه فى أراضي المالك .

ولكى يؤدي كل من هذين النظامين وظيفة فانه يحتاج الى عدد ثابت من الأفراد لاستغلاله لكى يضمن كل رب أسرة عيشة كريمة لعائلته . ولقد نشبت الأزمة فى العقد الخامس من هذا القرن حين قضى نمو السكان ، وإن كان بطيئا ، على الهيكل الهش لهذه النظم القديمة .

ويناقش هذا الموضوع بالتفصيل فى دراسات « حضارات الأنديز » ، ويكفى هنا الإشارة الى أنه عندما يكبر ولدان أو ثلاثة أولاد من كل عائلة وينضمون ويكونون أسرة ، فإن هذا يؤدي الى تفتيت الملكيات التى كانت فى يد عضو واحد من المجموعة . وحيث أن الوطنى المزارع ليس لديه أى مورد غير الأرض والزراعة فإن الوضع يصبح مستحيلا . وهذا هو سبب محاولات الإصلاح الزراعى أولا فى بوليفيا ثم فى بيرو ثم فى شيلي .

ولكن محاولة الإصلاح بتوزيع أراضي الملاك الكبار على صغار المزارعين ليست سوى حل وقى يضع المشكلة جانبا الى أن تظهر ثانيا فى صورة أشد وبدون حل عندما يتزايد عدد السكان ، ولا يكفى التوزيع الحال ، وعندئذ لن يكون هناك أراض كافية للتوزيع . إن تأسيس جمعيات تعاونية زراعية وتحسن وسائل الانتاج ورفع مستواه يؤخر المشكلة ولا يتمكن من حلها ، وإنه لمن الضرورى إيجاد حلول دائمة لزيادة السكان فى جبال الانديز .

وهناك فيما يبدو حل منطقي واحد هو خلو المنطقة الاستوائية المنخفضة فى شرقى بوليفيا حيث يوجد فرد واحد فى كل ٤ كم مربع ، ولذلك يبدو من السهل

تحويل تدفق الفلاحين نحو الأراضي الاستوائية . ولم تؤد المحاولات الأولى التي قامت بها حكومة بوليفيا وبعض الأفراد النتائج المرجوة . فلم يحاول رجال الانديز تكييف أنفسهم في المناطق الجديدة ، وعادوا ثانيا الى ديارهم وهم مرضى في غالب الأحيان . وترجع أسباب فشل هذه المحاولات الى الطريقة الجافة التي أبعد بها هؤلاء الزراع والى تغيير عاداتهم وغذائهم والى الجو والى عدم تهيئتهم نفسيا قبيل تهجيرهم . فكل هذه العوامل متجمعة لها تأثير كبير . فلقد خشى سكان الأنديز دائما المناطق الاسيوية حيث حاول « الأنكا » بدون نجاح دخول هذه المناطق وتركزت حرب « التشاكو » الأخيرة ذكريات مؤلمة بين جنود الهضبة العالية . ولكن الأصل الحقيقي للمشكلة بيولوجي بالطبع .

المشكلات البيولوجية . الانسان وارتباطه بالانديز

لاحظ « الأنكا » والاسبان مدى حساسية هنود المناطق العليا لأمي تغير في مدى ارتفاع مساكنهم ، ويرجعون هذه الاضطرابات الى الانتقال من جود بارد الى جو دافئ ، ولقد أكد المؤرخون أمثال « ميچول كايبلو دي بالبوا » و « رجوان دي ماتينزو » بعض المعلومات القضائية — كتلك التي أثبتت في عام ١٥٥٨ أمام محاكم هنود « الأركيبا » في محاولة لمنع ارسال سلسلة الجبال للعمل في المناطق الحارة — النتائج الضارة لتغير بيئة الهنود .

وبجانب هذه العوامل النفسية ذات الأهمية الكبرى تجيء العوامل البيولوجية ، وسوف تستغرق مناقشة كل هذه العوامل وقتا طويلا في هذا المجال كما أنها كانت موضع دراسات عديدة في بيرو وبوليفيا . ولقد أثبتت شعوب الانديز ، وخاصة ال « آيمارا » الذين عاشوا دائما على ارتفاع ٤٠٠٠ متر ، قدرة فائقة في تكييف أنفسهم لتلك البيئة ويفسر هذا بعدة مميزات فسيولوجية وتكوين خاص لاصول الأويون ونوعيات مختلفة من فصائل الدم والعوامل الوراثية وبينما تلائمهم الظروف القاسية في المناطق العالية يواجه سكان ارنديز صعوبات في تكييف أنفسهم للحياة على ارتفاعات أقل ، وليس عندهم مناعة كافية ضد الفيروسات والميكروبات التي تهاجمهم في البلاد الحارة .

ويكون « الآيمارا » سلالة منفصلة ، هي سلالة الهضبة العالية التي تتميز بتكوين بيولوجي خاص يناسب الحياة على هذه المرتفعات العالية . وتشكل هذه الفصيلة مشاكل حادة في حالة تهجيرهم ، ويمكننا هنا الإشارة الى عبارة الأستاذ ريفية القوة التي تصفهم « بأنهم أمري منطقة الأنديز » .

اما مجموعة « الكويتشو » التي تختلف تماما عن « الآيمارا » في تكوينها العضوي وثقافتها فهي تمثل سلالة متخصصة أخرى هي سلالة « الأنديد » ، وهي مختلفة عن « الأمازونيد » بالرغم من أنهما ينحدان من أصل واحد ، ولكن حيث أن

تكيفهم لحياة الأنديز حديثة نوعا ما وليست متكاملة مثل « الأيمارا » فانهم أكثر قدرة على الحياة في المناطق المنخفضة .

ان النمو السكاني الذى لا يسمح لشعوب الانديز بالحياة فى مناطق فقيرة ، والمشاكل البيولوجية التى تقف أمام هجرتهم الى مناطق أخرى ، يشكل ظروفًا مناسبة جدا تجاه التطور الاقتصادى والاجتماعى لسكان المناطق المرتفعة فى الانديز الذين ما زالوا مضطرين الى البحث عن مصادر جديدة حيث يقيمون حتى يتمكنوا من مواجهة نمو السكان الذى مازال بطيئا ولكنه مستمر .

المولدون فى الانديز

لقد برز موضوع المولدين منذ اختلاط الأسبان والهنود فى جنوب أمريكا . ولقد تلقى هذا الاختلاط فى أول الأمر تشجيعا ، ثم صار لدى البعض كشيء عاوى ، ولكنه عورض أخيرا . وبالرغم من هذه المعارضة فانه لم يتوقف عن المقيام بدور اجتماعى وسياسى فى حياة الانديز ، فلقد تكونت طبقة جديدة سهلت فى أول الأمر العلاقات مع الوطنيين ، وثبتت أعمال الغزاة . واتفق تشجيع السلطات الأسبانية للاتجاه فى بادئ الأمر مع بعض الأهداف التى قد تتعارض أحيانا ، ففى بعض الأحيان تكون الأهداف انسانية أو دينية ، وفى أكثر الأحيان تكون أهدافا سياسية واقتصادية أو أهدافا تملئها عليهم الحاجة .

وفى بداية الاحتلال الأسباني بدأت أهمية المرأة تظهر . وحيث أن رجال الجيش الذين فى مستقبل العمر حرموا من النساء عدة سنوات فإن الغزاة على جميع الرتب تقربوا من النسوة للهنديات ، وأغمضت السلطات أعينها ، وحيدت فى كثير من الأحيان الاتصال الذى كان يتفق مع خط سياسى يهدف الى اقامة علاقات ودية من الوطنيين ليتمكنهم التحكم فيهم بطريقة أفضل ، ليصبح خلفاؤهم شرعا من الأسبان .

ان أسبانيا دائما متشبثة بالتقاليد والصيغ القانونية ، ولكن بالرغم من أنهم أخذوا كل النزعات التى تتطلع للحرية وقضوا عليها عند الوطنيين فان أسبانيا لم تجدد حاولوا إيجاد حقوق شرعية لأنفسهم باكتساب صداقة المنهزمين . وتحقيقا لهذا الهدف أعطى ملوك أسبانيا أمراء القبائل الرئيسية امتيازات النبلاء الأسبان وحق استعمال لقب « دون » مع أسمائهم .

وبامتيازات خاصة حصل رؤساء القبائل الرئيسية من « الأنكا » على حقوق استعمال شعارات النبالة التى تجعل تاج أسبانيا وأبراج الكاستيل وأسودها المعلقة فى سلاسل من الذهب ، تلك التى كانت تمنح الى « الأنكا » المسنين ، ومن هنا أطلق عليهم لقب « السنيور دى لاكادنيا » . وكثيرا ما أخذ القادة الأسبان نساء عائلة « الأنكا » محظيات لهم أو زوجات شرعيات ، كما كان بعض القادة من المستويات

الأقل يتصلون بنساء العائلات القبائلية المهجرة ، وافتتح الحاكم توليدو كلية الأمراء فى ليما خصيصا لأبناء العائلات الوطنية الكبيرة .

ولقد كان لأبناء الجيل الأول من المولدين حقوق وامتيازات آبائهم ، وحيث أنهم أبناء شرعيون معترف بهم قانونا فإن الكثير منهم تعلم تعليما عاليا ، وميزوا أنفسهم فى القتال والتأليف والديانات . ولقد كان المؤرخون « جارسيلاسو دى لافيجا » و « بلاس فاليرا » و « كريستول دى مولينا » من بين هؤلاء المولدين . وبجانب رهبان المذاهب المختلفة كان العديد من هؤلاء المولدين من القسس العاديين يشرفون على أبرشيات الهنود فى الريف ويؤدون خدمات عظيمة ، بفضل الماهم بلغة « الكاتشوا » لغة آبائهم .

وخلال الحروب الأهلية فى بيرو منذ النصف الثانى من القرن السادس عشر ساعد على تعقيد مشكلة المولدين قوة اندفاع الجنود والمغامرين والأسبان من الطبقات المسفل . ولقد أهمل الآباء أطفالهم أو تركوهم بلا مورد بعد وفاة آبائهم ، وعاش هؤلاء الأطفال مع أمهاتهم من الوطنيين تحت ظروف مادية ومعنوية قاسية ، وفى بعض الحالات القليلة تبناهم أقاربهم أو أصدقاؤهم الأسبان وأتاحوا لهم فرصة التعليم .

ان تكاثر هذه الطبقة الفقيرة من المولدين الفقراء أدى الى قيام بعض أجهزة للدفاع عنهم ، فلقد صدر أمر ملكى يحرم انتماء هؤلاء المولدين الى الكهنوت . وبعد تأسيس جامعة ليما فى عام ١٥٥١ منع المولدون والزواج « والمولاتو » من دخولها . وبالرغم من التماس مجلس جامعة ليما فى عام ١٥٨٣ قبول المولدين استمرت هذه التعليمات قائمة .

واستمرت المشكلات التى يثيرها ازدياد عدد المولدين فى إزعاج السلطات الأسبانية . ونظرا لقرعهم فأنهم حرموا حق الانتماء الى الكهنوت (باستثناء المذاهب خارج الكهنوتية) وهى إحدى المهن القليلة المفتوحة أمام المتعلمين من الفقراء بها . وحيث أنهم منعوا من دخول الجامعة فإن أغلبيتهم لم يتعلموا الا تعليما متوسطا أو لم يتعلموا على الإطلاق . وعندئذ وجدوا أنفسهم غير قادرين على ممارسة أى عمل سوى العمل لليدوى . وتمكن بعض من دخلوا المدارس ونالوا قسما من التعليم من العمل ككتبه عموميين وموظفين مرعوسين فى الحكومة أو العمل فى بعض الأعمال التجارية الصغيرة . وباستثناءهم من العمل فى قوات « الميتا » استقروا فى القرى . ولقد بدأت مأساة المولدين فى أمريكا اللاتينية بوعى ضئيل مكبوت حتى لا تتفاقم الأمور عن أصلهم الأسبانى بالنسبة لهم ، فكونوا مجموعة منهم بصعوبة ، ولكن الهنود لم يأنسوا اليها ، ولم يعترف بها البعض ، مما أدى الى قلقهم وتوترهم ، وكثيرا ما اتخذوا مواقف عدائية بخلاف سلبية الهنود .

وفى عام ١٩٣٦ تعرض الحاكم المركزى دى كاستيل فيورتى للقلقل التى يثيرها

المولدون ، الذين تزيد مشاكلهم عن مزاياهم ، ولا يحترم بعضهم البعض ولا يحبون الآخرين ، ولا يطيعون الاوامر ، ويرفضون دفع الضرائب » .

ولكن تزيد عددهم بسرعة ، ففي عام ١٧٩٦ أصبحوا ضعف عدد الأسبان : (٢٤٤٤٣٦ مقابل ١٣٥٧٥٥) ، وبدأوا يفترضون أهميتهم في البلاد ، واشتركوا في حروب الاستقلال بجانب الخلاسين ، وهذا مما أطلق حريتهم من كل الضغوط وجعلهم يكونون مجتمعات في الجيش المتمرد ، في حين بقي الهنود عموما أوفياء الملك أسبانيا .

ومشكلة التفرقة العنصرية ليست ملحوظة في بلاد الانديز في وقتنا الحاضر ، فلا توجد عداوة بين المجموعات الا في الريف بين المزارع الوطنيين والمولدين في القرى ليست التفرقة بين الهنود والمولدين في التكوين الطبيعي ولكن في حضارتهم الاجتماعية والاقتصادية . وبالرغم من أنها ظاهرة قد تبدو مثيرة في أول الأمر للبيولوجيين فإنه يمكن لعلماء الاجتماع تفهمها بسهولة ، وهي أنه يمكن للفرد أن يتحول من طبقة الوطنيين إلى طبقة المولدين إذا تمكن من رفع مستواه في المجتمع بواسطة موارده ونشاطاته وتعليمه ، فالمليونير صاحب المنجم والمحامى أو السياسى الذى ينحدر من أصل هندي لا يعد وطنيا بل مولدا الى حد ما ، أو أبيض في بعض الأحيان ، ويتمكن من الزواج من بين سيدات الطبقات العليا .

ان هذه الحدود متحركة ، وصعوبات التصنيف العنصرى تسببت في قبول تقسيم للشعوب بناء على ظهور خمس طبقات اجتماعية اقتصادية في تعداد بيرو في الأعوام الأخيرة ، وهي :

- ١ - طبقة الوطنيين السفلى في الريف .
- ٢ - الطبقة السفلى في القرى أو ما يعرف باسم « الكولو » .
- ٣ - الطبقة المتوسطة التى تتكون من المولدين .
- ٤ - الطبقة العليا من الملاك الزراعيين والتجار .
- ٥ - الطبقة العليا في المدن .

فالوطنى هو الفقير الذى يزرع الأرض ويلبس الملابس الوطنية المصنوعة محليا ويتكلم اللغة الوطنية لفته الاولى أو لفته الوحيدة . ويعلو عنه في المرتبة « الكوتو » الذى يحتفظ ببعض التقاليد الوطنية ، ولكنه أكثر تطلعا وقلقا لأنه ظهر أخيرا من بين الوطنيين وامتص بسرعة التقاليد الحديثة . وعلى العموم فإنه على الأقل يعرف القراءة والكتابة والقليل من الاسبانية ويتمسك « بالكويتشو » و « الابيارا » لفته الأصلية . وهو يعيش في القرى والمدن الصغيرة ، ويشترك في بعض الأحيان في الاعمال الزراعية كمصدر ثانوى للرزق ، ولكنه يقوم بالمهام البسيطة والفنون المنزلية والاعمال التجارية المحدودة التى يشترك فيها النساء بنسبة كبيرة . وينتمى الموظف

المدنى البسيط الى القرى ، وفى قوات الشرطة الى هذه الطبقة . ووضع « الكولو » وضع مؤسف لأنه خارج على طبقته بدون مركز اجتماعى ، ترك مجموعته الوطنية وتبناها ، فى حين يبنوه المولدون . ولقد فقد جميع القيم التقليدية فى النظام الاجتماعى كما أنه لم يعد يؤمن بالمعتقدات الهندية ، كما قال بهكم أحد مصادر معلوماتي . وتركه التعاليم الدينية المكونة من بعض المبادئ المسيحية وبعض المبادئ اللوثنية - جعله لا ينتمى الى أى طبقة على الاطلاق ، ولكن هذا التظاهر بعدم المبالاة ليس حقيقيا ، وكثيرا ما ينهار .

والمولدون طبقة أعلى من الكولو ، وهى الآن الطبقة المتوسطة التى تمثل أكثر الطبقات نشاطا فى بلاد الانديز وهى تميل الى الانقسام الى مجموعتين : احدها تمثل الجيل القديم ، والاخرى تمثل الطبقة الحديثة التى تتكيف تماما مع الحياة العصرية ، فالاولى وهى أقرب الى الاصول الوطنية اقتبست الزى الاوربى ويتكلم أفرادها الاسبانية وفى بعض الاحيان لغة وطنية أخرى ، وينبذون الهندية . انها طبقة مدرسى القرى والعمال الذين تلقوا الدراسة الابتدائية ، وفى اغلب الاحيان الدراسة الثانوية أيضا . ويفخر أفراد هذه الطبقة بمراكزهم ، ويتطلعون الى مراكز أعلى ، وإلى ارسال أعداد كثيرة من أبنائهم الى الجامعات . أما أفراد الجيل الاصغر فلقد تمثلوا تماما بالاوربيين ولا يختلفون عنهم فى أى شيء (باستثناء فراستهم) ، ويشغلون عددا كبيرا من الوظائف فى الجيش والمهن المختلفة والمراكز الدينية والمجالات التجارية والصناعية . وهم يتولون جميع سبل التجارة فى المدن ، فى حين يمتلك الزراع منهم أراضى تتراوح بين ٢٠ هكتارا و ٢٠٠٠٠ هكتار .

ويؤدى المولدون أدوارا أكثر أهمية فى السياسة ، وفى القرن الماضى احتلوا معظم الوظائف الادارية التى كانت تشغلها ذرية العائلات الاسبانية القديمة الذين مازالوا الى الآن يحتفظون بممتلكاتهم الضئيلة ، كما أنهم يوجهون جميع الحركات الاجتماعية والوطنية ويتزعمون أغلبية الثورات .

لقد قام بتحرير بلاد أمريكا الجنوبية الخلاسيون ، وهم أبناء الاسبان المولدون فى جنوب أمريكا الذين تجاهلهم الاسبان القادمون من العاصمة . وباستثناء أعداد قليلة اشترك المولدون فى الرتب السفلى كمجرد عساكر فى محاولات الحصول على الاستقلال .

وخلال القرن التاسع عشر غمر المولدون عناصر البيض أولا بعددهم وثانيا بقوتهم وتحركاتهم . وكان النصف الاول من القرن العشرين هو عصر المولدين . وفى بوليفيا كان نقل مركز حكومة « سوكر » او « تشكويزاكا » (للمدينة الاسبانية التقليدية القديمة ، المقر الرسمى لكراكاسيه) الى لاباز (القرية الوطنية فى وسط المنطقة الهندية فى أعلى الهضبة) انتصارا أساسيا أكيدا للمولدين .

ان طبقة الوطنيون ترتقي من ناحيتها بسرعة ، فنسبة الموليد العالية لاتقابلها أعداد كافية من المهاجرين الاوربيين كما كان الوضع في أراضي البلاتا وشيلي . ومن الناحية الاخرى فان التزاوج وقوانين الوراثة تميل الى تأكيد « السلالة الوطنية » أكثر من ذي قبل . فعلى الهضبة العالية فى سلسلة الجبال تندر علامات التزاوج بينهم ، ويؤكد هذا تحليل المميزات العضوية وفصائل الدم ، فندرة المجموعة (أ) والمجموعة (ب) تشير الى آثار طفيفة من الدم الاوربي حتى فى المناطق التى تحيط ببحيرة « تيتيكাকা » حيث واصل الاسبان اختلاطهم أربعة قرون . انه لايمكن نفى الرجوع الى السلالة الوطنية ، ولقد ثبتت هذه الظاهرة من الوجهة الحضارية ، فلقد أصبح الوطنيون على وعى تام بازدياد أهميتهم وقوتهم ، ويرون أنه يجب استطلاع رأيهم ومشاركتهم فى التوجيه الفعلى لكل أمورهم المجموعات الزراعية واعتمادات العمال . ويرفض بعض القادة السياسيين والمهنيين كالأطباء والمحامين أن يعترفوا بالمولدين ويطالبون بانسابهم الوطنية . ولقد حاول بعض البوليفيين خلال عملية الاصلاح الزراعي الاستغناء . عن استعمال اللغة الاسبانية ومتع ارتداء أى ملابس أو استعمال أى معدات مالم تكن هندية الاصل . وتؤكد التعدادات الاخرية التزايد العددي للوطنيين ، فيشير احصاء عام ١٩٦٦ فى بيرو أن أكثر من نصف تعداد بعض مناطق الانديز وطنيون ولا يتحدثون الاسبانية ، كما أن احصاء عام ١٩٥٠ يعطى أرقاما مشابهة . ومنذ زمن قريب كانت مشكلة اللغة فى تربية الوطنيون ذات شقين أو طريقتين تبعتهما بلاد الانديز : التربية باللغة الاسبانية مع تحريم المعلمين من استعمال اللغات الوطنية (وكان هذا حلا غير موفق للأطفال الذين لايفهمون الاسبانية والذين لم يستفيدوا من وجودهم فى المدرسة) ، أو الحل الأفضل - وان لم يتبع الا نادرا - وهو استعمال اللغات الوطنية فى السنتين الاوليين ، ثم التعليم تدريجا بالاسبانية حتى يصبح التلاميذ قادرين على اتباع الدروس باللغة الاسبانية فى السنة الثالثة ، ولكن فى معظم الأحيان كانت الفكرة المسيطرة هى فرض الاسبانية لغة وحيدة للبلاد بهدف توحيد الشعوب والقضاء على بقايا التخصص .

ويظهر الآن اتجاه ثالث ، حتى فى المؤتمرات الدولية : ليس الوطنيون فى حاجة لتعلم الاسبانية ، انهم الاسبان الذين يقيمون فى بيرو وهم فى حاجة الى تعلم « الكويتشو » والى احترام الحضارة الوطنية وفقا لاقتراح قدم فى عام ١٩٧١ فى اجتماع المائدة المستديرة لمناقشة لغات الانديز الذى عقد فى جامعة نيويورك فى بفالو وفى مؤتمر تعليم اللغة الانجليزية لغير الناطقين بالانجليزية .

ان نمو الروح الوطنية يهدد بالقضاء على المولدين ان عاجلا أو آجلا مثلما عزلوا الكريول الاسبان منذ قرن مضى .

وانه لمن المهم أن نلم ونعرف الكثير عن هذا التطور حتى نتفهم تفاعل وسلوك
رجال الانديز • ان معتقداتهم وعاداتهم ليست أساطير شعبية يستمتع بها الدارس
فحسب • انهم مازالوا الروح النابض للشعب •

الكتابة : جيهان. البرت فيلارد

دكتوراه في الطب والعلوم • عضو مراسل في أكاديمية
العلوم الانسانية والسياسية • تخصص في العلاقات الثقافية •
استاذ الأبحاث الانثروبولوجية في جامعة بيونس ايرس •

المتريسة : الدكتورة فضيلة محمد فتوح

مدرسة الأدب الانجليزي بكلية البتات بجامعة عين شمس •
حصلت عام ١٩٥٥ على درجة الليسانس بامتياز في الأدب
الانجليزي من جامعة القاهرة ، ثم درجة الماجستير عام ١٩٦٧ •
وفي عام ١٩٦٧ حصلت على درجة الماجستير من جامعة ليسبر
بانجلترا • ثم درجة الدكتوراه في الآداب بمرتبة الشرف الأولى
من جامعة عين شمس عام ١٩٧١ •

برازيليا

بعد خمس عشرة
سنة

المقال فى كلمات

البرازيل اكبر دول أمريكا الجنوبية • مساحتها اقل بقليل من مساحة أوروبا • تمتاز بغاباتها الشاسعة وسهولها الوافرة الانتاج • كانت عاصمتها ريو دى جانيرو ، ولما اتضح لأسباب متنوعة أنها لم تعد صالحة لاداء وظيفتها كمقر للحياة السياسية القومية نقلت العاصمة منذ خمس عشرة سنة الى برازيليا «عاصمة الأمل» كما سماها مالرو • ان فكرة ترك ريو دى جانيرو وبناء العاصمة فى الداخل حلم قومى قديم له طابع الشعار ، فالأسطورة والشعار والصبغة السحرية تلعب دورا كبيرا فى تاريخ الشعوب •

ويرمز بناء برازيليا الى ارادة التغلب على ظروف التخلف المخزية من تاخر وجهل وتعاसे ومرض وظلم مما ترسب من عصور الاستعمار • وقد مرت هذه العاصمة الجديدة بلحظات خطيرة حرجة ، ومع ذلك فلم يكن هناك مجال للرجوع عنها • وميزة برازيليا أنها قد خططت وبنيت تبعا لأسلوب «تنظيم العمل» ، وهى نتيجة غير عادية ، اذ لم يكن يوجد فى البرازيل عرف خاص بتخطيط المدن وبنائها ، بل انه لا يوجد بها

حتى الآن مثل هذا العرف . وتبين في برازيليا ثلاثة أنواع من الأخطاء:
نتج أولها عن عدم تنفيذ البرنامج والتأخر في غرس الأشجار وعدم تزويدها
بنظام كامل للنقل الجماعي السريع . أما الخطأ الثاني فهو تقليد
الاعتبارات الجمالية البحتة على الاعتبارات الوظيفية . وهناك أيضا
مجموعة من النقائص نجمت عن روح هندسية تعسفية ، روح التعصب
المفرط . ومع ذلك فلا يمكن إنكار أن فكرة تصميم برازيليا تتميز ببعض
الزايا التربوية ، أن هذا التصميم يعود العقل أن يفكر .

أن العواصم الجديدة كان لها هدف جلي ملموس ، ذو طبيعة
جغرافية وسياسية . ولها أيضا معنى مستتر ورمزي ، فلقد كانت الرغبة
في التخلص من سيطرة كهنة آمون في طيبة هي التي دفعت اخناون
لبناء العاصمة الجديدة في موقعها بطل العمارة ، وكانت متطلبات أمن
الامبراطورية التي تحولت الى المسيحية هي التي دفعت الامبراطور
قسطنطين لترك روما والانتقال الى بيزنطة . وكان لدى أتاتورك أسباب
استراتيجية قوية تدعوه ، في حربه ضد اليونان ، لنقل مركز قيادته الى
أنقرة .

وتبلور برازيليا فكرة الانسان الاستوائي في مباشرة عمليات
التحليل والانتقاء ، والتمييز الدقيق بحيث لا يفسد التوازن الحساس
المذلل للوجود الحيوي في تلك البيئة الفوارة . وعليه ، حتى يتجنب
الأكوثة والفيضانات وعوامل التعرية ، التي يمكن أن تدمر كل شيء في
لحظة واحدة ، أن ينمزل ، ويقي نفسه ، ويتخلص من الفضلات الزائدة
ويتصرف بحيث لا يمتصه الوسط المرقق بالقوى الحيوية المفرطة .

كان لنقل العاصمة الى موقع جديد على الهضبة البرازيلية الوسطى هدف معين
في نظر أولئك الذين تمثلت لهم الفكرة . هذا الهدف هو قبل كل شيء إنشاء نواة
لتنمية الاقاليم الداخلية الشاسعة ، المقفرة على وجه التقريب ، وترك مدينة ريو دي
جانيرو التي اتضح لأسباب بمنوعة أنها لم تعد صالحة لأداء وظيفتها كمقر للحياة
السياسية القومية . وعندما تحقق مشروع برازيليا بتوجيه الرئيس كوبتشك كان
الأمور أن يسهم المشروع في حل بعض المشاكل العاجلة الناجمة عن تطور البلد .
وكانت الخطة الرئيسية للمشروع هي التعجيل بالتنمية ، تنمية لا تقتصر على المنطقة
الساحلية ، بل تمتد الى الداخل ، الى « السيراو » أي « الصحراء الكبرى » صحراء
جوياس ، وماتوجروسو ، وحوض الأمازون .

وانقضت خمس عشرة سنة ، وجرى عدد غير قليل من الأحداث السياسية على
هامش المشروع . من الأهمية إذن بمكان بل من المقيد أن نتساءل عن نتائج المشروع
في الوقت الحاضر ، فنقول : كيف استجابت برازيليا للصورة المثالية التي كانت في
ذهن منشئها ؟ وما هي آثار نقل العاصمة في التطور السياسي للبلد ، وبالتالي الى أية

درجة أسهم المشروع بالفعل فى تحويل الاهتمامات الرسمية صوب « السيراتا » الجيهول ، القصر ، مع تخفيف الاهتمام الشديد بالنماذج الأجنبية الواردة من وراء البحار ، التى كانت مدينة ريودى جانيرو وسيلة نقلها الى البلد ؟ وهل ما يسميه البرازيليون « الاستيطان » أى « الربط بالباطن » شئ فعّال بالمفهومين البشرى الجغرافى ، والسيكولوجى ؟ هذا هو ما اجتهدت أن أجيب عنه فى هذه الدراسة الوجيزة .

ولنذكر أول كل شئ أن فكرة ترك ريودى جانيرو وبناء العاصمة فى الداخل حلم قومى قديم ، له طابع المشعار ، ويرجع الى تاريخ استقلال البلد (عام ١٨٢٢) . وانا لنذكر اليوم فى سهولة أن الأسطورة والشعار والصيغة السحرية تؤدى دورا كبيرا فى تاريخ الشعوب ، وأن الروح الجماعية تتغذى بمثل هذه الظواهر المتعلقة بالعقل الباطن ، التى كثيرا ما تحرك محتويات النفس أكثر مما تحركها أية أحداث موضوعية .

فى الامكان على هذا النحو تفهم تاريخ البرازيل بصورة جدلية تظم ثلاث أساطير تبدو باعتبارها « بارامترات » (١) توجه تطورها التاريخى ، وتزدهر فى الساحة الجغرافية السياسية ، وتصوغ الطابع البرازيلى القومى .

هناك أولا أسطورة الفردوس الاستوائى . فمئذ زمان كولومب كان المستعمرون الذين نزلوا على هذه الشواطئ الناصعة البياض ، التى تحف بها أشجار النخيل الباشعة ، والأمواج الخضراء العاتية ، وتعلوها سماء زرقاء صافية ، يستسلمون لفتنة هذه الطبيعة العذراء التى لا نظير لها فى روعتها . وفى جو مثير للأحاسيس الجنسية اندلعل المستعمرون من عراء الهنود الذين خدعهم بصورة وهمية تمثلهم فى مظهر الهمجي الطيب الساذج الودود الطاهر . وراح خيال عصر النهضة يبحث قصدا عن الجنة على ظهر الأرض ، فى « العالم الجديد » . واستحوذت الأسطورة على الحركة الرومانتيكية ، عن طريق مونتيني ، ثم روسو ، ولكنها فى البرازيل صبغت خلفية المجتمع « البطيريكى » القائم على الاسترقاق الأفريقى وزراعة السكر .

ومع ذلك فعندما اعتزم المستعمر البرتغالى أن يهجر السواحل ويتوغل فى داخل البلاد أدرك فى دهشة مؤلة أن الهنود ليسوا سذجاً وديعين ، ولكنهم متوحشون ، يأكلون لحم البشر ، ومتعطشون للدماء ، وأن مقاومتهم تشتد كلما تقدم فى الميادين التى يصطادون فيها . ولم تستقبل الطبيعة هؤلاء المستعمرين ميسوطة المذراعين ، ولكنها أطلقت عليهم - على غرار ما يتبدى فى بعض لوحات بوش - الحميات ، والحشرات ، والثعابين السامة ، والجبال الوعرة ، والأنهار العريضة الشبيهة بشعب البحار ، والأمطار الغزيرة ، والغابة الاستوائية الكثيفة المنيعه ، وكل أنواع الضخام الاستوائية .

(١) البارامتر : معلم ؛ أى مقدار متغير القيمة ، تعيين بإحدى نقطة أو منحنى أو دالة : المترجم

وقد اعتبر كلود ليفي شتراوس اقليم ماتوجروسو اقصى وسط طبيعي حابة
الانسان . وعلى ذلك كان ارتياد ذاك الاقليم هو نقيض رؤيا الفردوس . ويمكن ايجاز
الآثار الاجتماعية المترتبة على هذه البقاع الاستوائية الكثبية في كلمة واحدة هي :
التخلف . وكان موقف الوضعية العلمية والأدبية في القرن التاسع عشر والنصف
الأول من القرن العشرين من هذه البيئة الطبيعية موقفا سلبيا خالصا ، فحواه أن
الأقاليم الاستوائية معادية للجنس الأبيض ، وأنها أهلة باناس ملونين ، جهلاء ،
وكسائي ، وفاحشين ، وحقراء ، ولا يمكن تمدينهم . ويبدو الفكر الأوربي ، في الأدب
البرازيلي ، في عبارات تمثل التشاؤم والسخرية الهدامة من مستقبل البلد وإمكاناته
الثقافية .

وتبرز مع ذلك أسطورة ثالثة تملو الأسطورتين الآخرين في توليفية خلاقة :
تلك هي الألدورادو (١) ، وترمز في التاريخ الى بطولات « البانديرانت » (حملة
الاعلام) . ففي القرن السابع عشر رفع ضابط قدير علمه ، وأصدر أمره الى بضع
مئات أو آلاف من أناس من جميع الطبقات والألوان والأجناس ، فانطلقوا صوب المجهول
بحثا عن العبيد الهنود ، والذهب ، والأحجار الكريمة . وقال سان هيلير في هؤلاء :
« وكانهم سلالة من العمالقة » . كانت تلك دون شك أنشط ظاهرة في تاريخ البرازيل .
ونلاحظ أن المشروع كان جماعيا ، بل يكاد يكون لقطاعيا ، في حين كانت « التدفقات »
الأمريكية في القرن التاسع عشر طلبا لمواطني الثروة مشروعات فردية بحثة . وعليه
فقد انطلق « البانديرانت » من ساو باولو ووصلوا الى مشارف جبال الآند ، واجتازوا
مسافة تزيد على امتداد الاقليم طولا ، حتى اكتشفوا أخيرا الذهب والألماس في جوياس .
وفي منطقة « ميناس زيرايش » (أى المناجم العامة) ، ثم توقفت الحركة فجأة .
وخلال مئتي سنة أقفر اقليم سيرتاو الشاسع ، باستثناء بعض الموجات من الرواد
الذين تقاطروا الى هذه الاقليم في أعقاب موجات الهجرة الجديدة بحثا عن المطاط
في حوض الأمازون ، والبن في ساو باولو .

ولم تزل روح « البانديرانت » حية . أنها غريزة التنقل في البادية ، والرغبة
في الارتحال ، والكشف ، ثم الاستقرار ، ثم الارتحال ، وهكذا دواما . أنها رغبة
أولئك الذين يمشون بحثا عن :

ابنة القدر ،

من مملكة الى مملكة ،

وهم أتباع أوفياء ،

لشبح طواف .

(١) الألدوراد في الأسبانية هو الرجل الذهبي ، ويرمز اللفظ الى قطر اسطوري الغررة ينقب عنه
الغامرون في أمريكا : المترجم .

وكانت برازيليا هي ختام للمحنة . وليس المفهوم البرازيل الاصلى للتطور . مفهوم التصنيع بأقصى سرعة مستطاعة ، سوى شكل حديث من أشكال فطرة الغزاة في الزمن الماضي . وبهذا المفهوم كان الرئيس كويتشك آخر هؤلاء « البانديرانت » بكل ما فيهم من فضائل ونقائص . وتحدد حكومته (١٩٥٦ - ١٩٦١) بدء النهضة الاقتصادية للبلد ، تلك النهضة التي عاقها التضخم النقدي والاضطراب السياسي في السنوات من ١٩٦١ الى ١٩٦٤ ، ثم عادت فتقدمت بسرعة منذ ١٩٦٧/١٩٦٨ في غضون ما يسمى بالثورة البرازيلية .

كان بناء مدينة برازيليا اذن حدا ، وتحولا حاسما في تاريخ البرازيل ، ويرمز الى ارادة التغلب على ظروف التخلف المخزية ، من تأخر ، وجهل ، وتعاسة ، ومرض ، وظلم ، مما توسب من عصور الاستعمار . وعلى الرغم من غموض الأحداث السياسية التي تعاقبت بعد نقل العاصمة فان برازيليا تعنى ، من حيث المكان ، تلك العودة صوب « السيرتاو » التي تمثل تقليدا من أنقى تقاليد « البانديرانت » ، في حين أنها تعكس من حيث الزمان ، السمة « المستقبلية » للدفة التقدمية .

وكان انقضاء خمس عشرة سنة كافيا للحكم على تأثير نقل العاصمة في سير الحياة السياسية البرازيلية . من ذلك ، على سبيل المثال ، أن أزمة السنوات ١٩٦١ - ١٩٦٤ قد تجلّت فيما يشبه التخلي عن برازيليا . فالرئيس كوادروس يعقت المدينة التي ينبغي له أن يقيم فيها . ومرت العاصمة بالمجديدة بلحظات خطيرة حرجة . ومع ذلك فلم يكن ثمة مجال للرجوع في موضوع نقل العاصمة . ولم تكن قوة المعارضة التي انبعثت خلال حكم كويتشك بكافية لاطلاق حركة رجعية . وينعزل كوادروس في قصره ، وينتابه السأم ، ويفقد كل صلة بالجمهير ، الشيء الذي يهدد بنهاية كل زعيم سياسي . وفشلت محاولة الانقلاب الدكتاتوري التي قام بها في أغسطس ١٩٦١ ، وتغلى عن الرياسة .

وكانت الأيام التالية خطيرة مؤلمة . ولأول مرة لم يكن لحماية ريو (الجيش الأول) الكلمة الأخيرة في أزمة دستورية ، إذ كفلت القوات المسلحة في ريو جراندي دوسول لئائب الرئيس جولات الاستيلاء على السلطة . ومع ذلك استمر التدهور الاقتصادي والاجتماعي في حكومة اليساريين ؛ وترك رئيس الجمهورية العاصمة تركا شبه تام ، وحاول ، شبه يائس ، ودون جلوى أن يضم الى قضيته بحارة ريو وشاحني سفنها .

ومرة ثانية ، وبمناسبة الانقلاب الذي وقع في ٣١ مارس ١٩٦٤ . كانت حامية ريو هي آخر من قرر الانضمام الى الثورة . الخلاصة أن القول الفصل في مصير الأمة لم يعد يصدر من ريو . لقد أصبحت البرازيل بلدا شديد الضخامة ، شديد التعقد . وفي بلد يضارع القارة بأبعاده تنشط القوى الاجتماعية والسياسية ، كل بطريقتها ، وتبعا لتوزيعاتها الاقليمية ، ومصالحها المتضاربة . وفي برازيليا تتلاقى الاتجاهات

المختلفة • ولم يعد البت في الأمور في أيدي عنصر معين ، سواء المزارعون أو رجال الصناعة في ساو باولو ، أو الموظفون « البيروقراطيون » في ريو ، أو رجال الفكر أو الصحافة أو الجيش ، وإنما أصبحت إرادة الأمة كلها ، باعتبارها جماع هذه المصالح كلها ، هي التي تصدر وتفرض نفسها في برازيليا •

والواقع أن ريو تتجذب بفطرتها نحو كل ما هو أجنبي ، وإنما في اتجاه معين يستهدف كل ما هو بهيج ونفيس ومتفتح ، ومصدر للفن والمتع الخفيفة • هذه الطبيعة المتكلفة بنوع ما ، التي تتسم بها العاصمة القديمة - والتي نمت طبقة بيروقراطية عاطلة ، تنشئ الراحة والرفاهية والأوهام التي توفرها مدنية مستوردة - هي السبب « السلبى » ، في رأى ، لمشروع نقل العاصمة •

ولا تملك مدينة ريو المناخ المادى أو المعنوى لتكون مقرا لحكومة نشيطة تضطلع بمهمتها العسيرة ، مهمة التصدى للمشاكل الضخمة المتعلقة بالتنمية • لقد أصبحت ريو ، باعتبارها الصورة المثلى للفردوس الاستوائى الذى تحدثت عنه أنفا ، أشبه بجزيرة ستيير (١) ، محاطة بكل ألوان الفتنة والاغراء التي يتيحها جوها المثير للشهوات • فعل شاطئ البحر ، في كويابابانا ، أو إيمانيمبا ، آلاف الفتيات السمراوات الحسنات ، بلباسهن « المينى بيكىنى » الذى يفتن الأنظار ، يشكلن لوحة مشرقة « للحياة الحلوة » بالأسلوب السياحى الحديث • وتوفر هذه الشواطئ ترويحاً للنفس من حرارة الصيف الخائفة التي تشيع في المركز التجارى • ويتسم العمل ثمة بالصراع الذى لا فرار منه بين نداء الشاطئ وبين المقترضات المتضاربة للنشاط الاقتصادى الحديث •

وعلى هذا فقد اجتهدت الحكومات السابقة في أن تخلق من ريو حاضرة رائعة ومريحة بقدر المستطاع ، الأمر الذى كان في صالح الموظفين البيروقراطيين من أبناء المدينة (ويطلق عليهم اسم : الكاريوكا) ، وليس بالضرورة في صالح سائر البرازيليين • وكانت السلطات الاتحادية خاضعة لضغوط الرأى العام المحل ، وكثيرا ما كانت تميل الى الاهتمام بالشؤون البلدية البحتة ، كما يحدث عندما يشب حريق في حانة ليلة حديثة الطراز ، فيتطلب الأمر تدخل وزير العدل المسئول عن فرق الطافى • والحقيقة الواقعة أن البيئة اللذيذة في سان تروبيز أو في ميامي ليست هي البيئة التي يطلبها الانسان لكى يشعر فيها بفاعلية السلطة •

كان المطلوب إذن شيئين : ترك هذه البيئة الفاتنة تركا باتا ، والانتقال الى بيئة أخرى أكثر جفاء ، يستطيع فيها الانسان أن يركز اهتمامه بحاجات البلد الداخلى المتخلف • ان أولئك الذين يشكون في برازيليا السام القاتل يؤيدون لهذا السبب فكرة نقل العاصمة • فما لم يجد الانسان شيئا يتلهى به في برازيليا فانه يقبل على العمل ، وهذا هو بالضبط هدف المشروع •

(١) جزيرة يونانية : الترجم •

ومع ذلك لم تفقد ريو شيئا من أهميتها منذ رحيل الحكومة الاتحادية عنها ، كل ما هنالك أنها تحررت من وطأة الحكومة بها . وولاية ريو دي جانيرو التي تضم المدينة والاقليم القديم الذي يحمل هذا الاسم هي اليوم ثالث وحدة في الاتحاد من حيث عدد السكان ، وثاني وحدة من حيث القدرة الاقتصادية (بها ١٧٪ من الانتاج القومي الإجمالي) . وأصبح التوفيق بين العمل واللهم هو الشغل الشاغل لأهالي ريو (الكاريوكا) في الوقت الحاضر ، وهم الى ذلك أساتذة متمرسون في هذا الفن الصجيب ، الأمر الذي يشرفهم في عصرنا الحاضر القاسي الذي يكشف الحدود الانسانية للحضارة الصناعية .

أما الفكرة الرئيسية الأخرى في بناء برازيليا ، فكرة انشاء جهاز في الدولة لتحويل موجة الهجرة الداخلية التي تتدفق صوب الجنوب بحثا عن العمل وعن ظروف معيشية أفضل ، وتوجيهها صوب الغرب ، فانها مرت بتجربة قاسية ، ولم تظهر الى الآن نتيجة هذه التجربة بصورة قاطعة . ولم يحن الوقت بعد ، كما تدل الإحصاءات التي أجريت منذ سنة ١٩٦٠ الى ١٩٧٠ ، لكي تنشأ حركة سكانية قوية بدرجة كافية لأن تقاوم موجة العمال الذين يتدفقون على ساو باولو وسائر الولايات الغنية على الساحل الجنوبي . ومع ذلك فان عدد السكان في المنطقة المقيديرالية قد ارتفع في أقل من عشرين سنة من صفر الى ٨٠٠ ٠٠٠ نسمة ، فثمة ثلاثمائة ألف شخص يقيمون في المدينة نفسها وضواحيها السكنية الملاصقة لها ، أما الباقيون فموزعون في مجموعة من « المدن التابعة » المنشأة خصيصا لامتصاص الجموع الزائدة من العمال والفهلبيين من جميع الأنواع الذين يأتون إليها مهاجرين بالآلاف كل عام . ويتجلى تأثير العاصمة الثقافية ومواردها التربوية والطبية ، لا في شمال ميناس زي رايش وجنوب جوياس فحسب ، وإنما أيضا على مسافة تزيد على ألفي كيلو متر حتى حوض الأمازون .

وتتحقق مفهوم مدينة برازيليا ، باعتبارها « مركزا للطرق » منذ عهد الرئيس كوبيتشك ، ببناء الطريق الممتد من « بيليم » حتى مصاب نهر الأمازون . وازدهر هذا المفهوم في السنوات الأخيرة ، تبعا لسياسة الرئيس ميديتشى التي تستهدف فتح أبواب أوسع فراغ سكاني ، وآخر « الحدود البشرية » على كوكب الأرض ، ليشغلها الإنسان المتحضر . وسوف ينتهي عما قريب بناء شبكة طرق تمتد آلاف الكيلو مترات، صممت لكي تكون أداة لغزو الأرض . وسوف يكون في المستطاع الانتقال بالسيارة على طريق مقطرن ، من برازيليا الى كاريكاس عن طريق مناوس ، عبر مسافة تماثل المسافة من مدريد الى موسكو .

غير أن هناك مظهرا آخر لفكرة برازيليا ، أريد الآن أن ألفت اليه انظار القراء . ذلك أن للوضوع الذي أطلق عليه تعريف « المحجة البرازيلية » لا يمكن أن يفهم بعبارات « الازدهار الرأسمالي المفاجيء » وحدها . فعلى الرغم من الأهمية الأكيدة للمبادرة الفردية في مجال اقتصاد البلد ، وبالأخص فيما يتعلق بتنمية الزراعة والصناعة في ساو باولو ، فإنه يجب علينا أن نبرز عاملا آخر يلعب ، في نظري ،

دورا مماثلا فى الأهمية ، ذلك هو « الخطة » . فالبرازيليون يريدون بالفعل أن يستفيدوا بقدر المستطاع من أحسن ما يوجد فى العالمين (القديم والحديث) ، ومن ثم أصبحت القاعدة الأساسية لاقتصاد البرازيل بالفعل فى أيدي الدولة التى تملك وسائل العمل القوية بدرجة غير عادية لتحقيق نمو هذه القاعدة . والبرازيل من هذه الناحية أكثر اشتراكية من أى بلد غربي آخر .

ويمكن تعريف نظام الحكم البرازيلى بأنه « حكومة فنيين ، مدنيين وعسكريين » . هؤلاء الفنيون متحمسون للخطة من ناحية « مقتضيات الأمن والتنمية » حسب الصيغة الرسمية لدى المدرسة للحرية العليا . ويرجع السر فى نجاح نظام الحكم الى الاستقرار الذى تتكفل القوات العسكرية بتوفيره ، والذى يهيئ للاستثمارات الأهلية والأجنبية الثقة اللازمة للمشروعات الطويلة المدى ، ويتيح للفنيين تنفيذ خططهم تبعا لبرنامج يتجاوز المستقبل القريب العاجل للحكومات الانتقالية الوقتية .

وبرازيليا هى فلسفة الخطة ، وهى التى دعمتها . وكان أول تطبيق لهذه الفلسفة هو بالفعل الخطة النموذجية لبناء العاصمة الجديدة كما وضعها المهندس المعماري لوتشيو كوستا ، الفائز فى المسابقة الكبرى التى أجريت فى عام ١٩٥٦ . فلم يكن اذن الاقتصاديون بأنموذجهم الخاص بالخطة الخمسية السوفيتية ، ولا العسكريون بخططهم الاستراتيجية التى تضعها هيئة أركان الحرب ، انما هم المهندسون المعماريون والمدنيون ، هم الذين كانوا أول من صاغ هذه الخطة التقنية وطبقها على عمل جماعى .

وقد أكد ديكرات أن المباني التى يتكفل ببنائها مهندس معمارى واحد تكون عادة أكثر أناقة وملائمة من المباني التى يعمل عدد كبير من المماريين على تنميتها . وهكذا عهد ببناء برازيليا الى رجل واحد ، عمقري ومطلق التصرف ، هو أوسكار نيمير ، الأمر الذى ضمن وحدة المشروع ، ووحدة تنفيذه .

هذا ما يشكل فى اعتقادى ، لا السمة الأصلية « لأنموذج » التنمية البرازيلية . فقط ، وانما أيضا نمط التحول السيكولوجى الذى يجرى لهذا الشعب ولروحه الجماعية . ومما هو جدير بالملاحظة والاعجاب دون أدنى شك أن شعبا عاطفيا وحسسيا فى طبيعته ، شعبا واسع الخيال ولكنه لا يملك أية عادة منهجية أو أية « روح هندسية » ، أو موهبة تنظيمية ، شعبا عديم التبصر ، يلجأ دائما الى الارتجال أو الى موهبة حسن التصرف ، ويجهل كل عمل جماعى ، يقدم فجأة على تخطيط مصيره بكيفية منطقية وواقعية .

برازيليا هى الثورة الديكراتية (المنهاجية العقلية) ، انها « عصر العقل » الجديد . والأمر السجيب فى الوقت نفسه هو أننا فى الغرب ، فى منتصف عهد يروق له أن يمتدح اللاعقول . وليس عبثا أن يعتبر ديكرات لا الأستاذ الأكبر لعصر العقل فقط ، وانما أيضا مؤسس علم « تخطيط المدن » الحديث . وديكرات هو الذى نرجم

الأفكار المعمارية لعصر النهضة والباروك الى مبادئ فكرية راسخة . فهو يقول
يصدد المدن القديمة : « اذا تأملنا مبانيها ، كلا على حدة ، وجدنا فيها من الفن
ما يضاهي أو ما يزيد على الفن الموجود فى مباني المدن الأخرى . ومع ذلك فاذا نظرنا
الى الكيفية التى رتبت بها هذه المباني : فهنا مبنى كبير ، وهناك مبنى صغير ، وكيف
أنها على هذه الحال تجعل الشوارع ملتوية وغير متماثلة ، بدا لنا أن الصدفة هى
التي وجهت ارادة بعض الرجال الذين يستخدمون العقل الى جعل هذه المباني على
هذا الوضع » . « فإرادة بعض الرجال الذين يستخدمون العقل » هى مبدأ خطة
إقامة المدن الحديثة . وهى أيضا المبدأ الذى هيمن على مشروع بناء برازيليا ونقل
العاصمة إليها ، وهى بنوع أخص أسلوب للعمل الذى يلهم حكومة الفئتين عند
تطبيقها لنمو التنمية بأقصى سرعة .

وميزة برازيليا باعتبارها « معجزة » اقتصادية أنها قد خططت وبنيت تبعا لأسلوب
« تنظيم العمل » ، وهى نتيجة غير عادية ، اذ لم يكن يوجد فى البرازيل عرف خاص
بتخطيط المدن وبنائها ، بل انه لا يوجد بها حتى الآن مثل هذا العرف . وحتى
بالنسبة لمدينة أنشئت بناء على خطة موضوعة ، مثل بيلو هوريزونتيه ، عاصمة ميناس
جيرائس (١٨٩٧) ، أو جويانا عاصمة جوياس (١٩٣٤) ، فإنه لم يعمل بشأنها
حساب لنمو المدينة ، بل ترك هذا الأمر لعامل الصدفة . هذه المدن قد أوشكت أن
تكون بشعة فى ضخامتها . هناك أيضا مدينة ساو باولو التى سوف تفقد عما قريب ،
بسكانها البالغ عددهم ثمانية أو تسعة ملايين نسمة ، من أكبر مدن العالم
(وأشدّها فوضى) . وربما لا يوجد أى مظهر آخر من مظاهر الحياة الجماعية لدى
البرازيليين تتجلى فيه بوضوح عبقريتهم (ونقائصهم) . فى الارتجال أكثر من
أسلوب اللامبالاة الذى يسلكونه بتركهم المدن الكبيرة تنمو بسرعة .

وتمثل برازيليا ، مهما كانت العيوب التى يمكن أن تنسب إليها ، نوعا من
الاعلان عن مبدأ ، وسلوك . فلقد نشأت فى لحظة تاريخية تتسم . بالنزعة البرجماتية
(الذرائعية) والعقلية ، باعتبارها عملا جماعيا قام به العسكريون ورجال الاقتصاد ،
والادارة وأصحاب الأعمال ، والمهندسون . ويبدو منذ بناء برازيليا أنه قد أصبح
من واجب الصفوة من البرازيليين أن لا يقدموا على تنفيذ أى مشروع هام الا بعد
الاعداد له بتخطيط جماعى ، مع عدم الالتفات الى السياسة الحزبية وظروفها
الاحتمالية . ويبدو أنهم يدرسون المنطق المنهاج حتى يحسنوا توجيه فكرهم صوت
هدف واضح ومحدد .

ونبتين فى برازيليا ثلاثة أنواع من الأخطاء : نتج أولها من عدم تنفيذ البرنامج، أى مخالفة الخطة الأساسية التى وضعها لوتشيو كوستا ، مثال ذلك : نمو بعض الأحياء التجارية نموا غير متوقع ، والتأخير فى غرس الأشجار فى الأحياء السكنية . فمن الواضح أن المدينة تتمتع بدينامية خاصة ، وأنه لا يتسنى التخطيط بكيفية صحيحة إلا بالنسبة للمستقبل القريب المباشر . ولم يكن فى مقدور لوتشيو كوستا أن يتنبأ بالتوسع الهائل فى صناعة السيارات . ولكنى أرى مع ذلك أن الخطأ الذى لا يفتر أنه لم يتخذ إلى اليوم أى إجراء لتزويد العاصمة بنظام مستوفى للنقل الجماعى السريع على سطح الأرض . ومن العسير أن نفترض فى بلد جديد وفقير أن يمتلك كل فرد من أفراد الطبقة المتوسطة سيارة فولكس فاجون . أما المشاة فانهم يلقون كل اإهمال ، ويتعرضون للاضطهاد ، والسقوط (تحت عجلات السيارات) ، والموت . وعلى طول المحور السكنى الرئيسى للمدينة ، الذى يبلغ طوله قرابة ١٥ كيلو مترا ، تنطلق السيارات بأقصى سرعتها ، وكأنها تجرى فى حلبة للسيارات . ويتربن على ذلك أعلى معدل للحوادث فى العالم .

ويأتى النمط الثانى من الأخطاء من تغلب الاعتبارات الجمالية البحتة على الاعتبارات الوظيفية (أو النفعية) . وجهة النظر « الدوجمائية » للأسلوب الجمالى المعماري الجديد تقصر هوس تشييد المباني كلها ، سواء كانت مساكن أو مكاتب على شكل متوازي مستطيلات من لوحات زجاجية . وإن الآراء المسبقة لمدرسة « الباوهاوس » (١) لها ما يبررها فى الأجواء المعتدلة . ولكن هل يمكن أن نتصور ، فى بلد حار ، إقامة مثل هذه المباني الزجاجية الضخمة الشبيهة بالمستنبتات والأفوان التى يختنق بداخلها الناس ، بدعى أن هذا هو ما يفرضه قانون كوربوزييه أو جروبيوس ؟

هناك أيضا مجموعة من النقائص نجمت عن روح هندسية تسفية ، روح التعصب المفرط ، فتنة من يهتم برازيليا بالبرود ، وبأنها مملّة ومثبطة للهمم . والواقع أن كل المدن المنشأة حديثا تعوزها خفة الروح . فهل يمكن أن تكون الحال خلاف ذلك ؟ وانسياب الزمن هو وحده الخلق بتخفيف السمات الجامدة ، وإشاعة الدفء والحياة فى المناخ الحضرى . ومع ذلك فما لا يقبل الجدل أن برازيليا تتسم بطابع اشتراكى بعض الشيء ، علته الرغبة المقصودة فى مزج الطبقات الاجتماعية

(١) مدرسة فنية ألمانية مشهورة تأسست عام ١٩١١ مدينة فيمار : المترجم .

بعضها ببعض ، وتجنب وجود الرفاهية والبؤس جنبا الى جنب بصورة مخزية • بل
لقد اتهمت برازيليا بانها « شمولية » • ولعلها تهمة صحيحة ، وانما بالمفهوم الماركسي
الليينى لدى بعض الداعين له •

وثمة نوع غريب آخر من التعصب ، يتضمنه أسلوب تنظيم الاشارات (أو عدم
وجودها) والعناوين ، فالأحياء ليس لها أسماء ، وانما تتميز بأرقام غامضة معقدة •
من ذلك مثلا : SOS-315-H-412 ؛ ومعنى هذا أن ثمة انسانا يقيم فى
الوحدة (أو المربع) رقم ٣١٥ فى الجناح الجنوبى • فالمجموعة رقم ٣٠٠ تقع غربا
بين شارع W-2 وشارع W-3 ويجرى العد من رقم ١ الى ١٦ اعتبارا
من وسط المدينة • رقم ٣١٥ هو اذن فى المربع SO قبل الأخير من الناحية الجنوبية
الغربية • أما الحرف H فانه يدل على المبنى أو المجمع (ويبلغ عادة عشرة مباني
فى كل وحدة أو مربع) • غير أن تحديد موقع كل مبنى فى الحى أمر عسير •
أما الرقم الأخير فانه يشير الى الشقة رقم ١٢ فى الدور الرابع ، وهذا شئ منطقي ،
ولكنه أيضا ثقيل على النفس • وليس مواقع المباني دائما منطقية ، ولا يستطيع
الانسان أن يحفظها عن ظهر قلب • ولم أزل بعد سنوات ثلاث أضل طريقي فى المدينة،
مع أن ذاكرتى ليست ضعيفة ، وعندى بعض القدرة على معرفة الاتجاهات • والانسان
فى حاجة الى الاشارات والايضاحات ، ومع ذلك فلا يوجد فى معظم الأحوال أى شئ
من ذلك • انها متاهة لا سبيل الى الخلاص منها •

ومع ذلك فمن الظلم أن ننكر أن فكرة تصميم برازيليا تتميز ببعض المزايا
التربوية • فهي تعود العقل أن يفكر ، اذ تتطلب تقنية عملية ، تتحقق بالمثابرة
والاستمرار ، دون توقف أو زعزعة • ولما كان البرازيليون شعبا يدرك الأمور
بالحدس ، ويميل الى أن يعهد بحل مشاكله الى عامل الصدفة ، ويتخلص من المازق
بفضل حسن تصرفه (ذلك لأن البرازيل ، كما لاحظ كليمنصو ، وهو عالم نفسانى
قدير ، لا تبنى الطابع بدرجة قوية ، فلا يتأتى له أن يقاوم نزعته الى التعجيل
بالأحداث) ، فان وضوح التخطيط ودقته يشكلان بالنسبة اليه مزية تعوضه عما
ينقصه من ناحية المنطق • ومن ثم كانت نشأة برازيليا ذات أهمية تربوية ، فلا يخفى
مما يعيها من نقائص فى التفاصيل أن تضر بقيمتها فى المجموع •

وختاما فان المواسم الجديدة كان لها دواما هادف جلى ملموس ، ذو طبيعة

جغرافية وسياسية ، ولها أيضا معنى مستتر خفى ورمزى . والرابطة الخفية أقوى من الرابطة الظاهرة ، كما قال فيلسوفنا هيراقليطس .

لقد كانت الرغبة فى التخلص من سيطرة كهنة آمون فى طيبة هى التى دفعت الفرعون أخناتون الى بناء عاصمته الجديدة فى موقعها بتل العمارنة . وكانت متطلبات أمن الامبراطورية التى تحولت الى المسيحية هى التى دفعت الامبراطور قسطنطين الى ترك روما والانتقال الى بيزنطة . غير أن القسطنطينية و « أفق آتون » كانت لهما أهمية دينية وتاريخية ، تفوق التقديرات السياسية المباشرة .

واستقر شارل كنت فى مدريد لأسباب صحية . ولكن ابنه فيليب الثانى أراد من هذا الحصن الحصين لشسبه الجزيرة (أى مدريد) أن يدعم سياسة قشتالة (كستلا) . وفى فيرساي يقطع الملك لويس الرابع عشر صلته بياريس التى يكرهها ، ثم يخضع الطبقة الارستقراطية للحكم الملكى المطلق . ومع ذلك فإن هذه القطيعة تمهد لسقوط الباستيل .

ويقرر القيصر بطرس الأكبر « أن يفتح نافذة على أوروبا » ، فيبنى بطرسبرج . فهل كان يدرك آنئذ النتائج الطويلة المدى التى سوف ترتب على هذا العمل الذى سوف ينتهى بعد مئتي سنة - بسبب انشاء هذه الواجهة الضخمة من الثقافة الغربية - الى قيام الثورة الروسية وعودة العاصمة الى موسكو ؟

وفى أمريكا دفعت الرغبة الى ايجاد تسوية بين السادة ملاك العبيد فى الجنوب وأصحاب الأعمال « البانكى » فى الشمال بعض الشيوخ البعيدي النظر الى الاتفاق على موقع واشنطن لتقوم عليه العاصمة الفيدرالية للولايات المتحدة . غير أنه لم يخطر لهم على الاطلاق أن اختيارهم الجغرافى هذا سوف يؤدى بعد قرابة ستين عاما الى انتصار الاتحاد على الولايات الجنوبية المنشقة . وكانبرا هى أيضا تسوية طيبة فى النزاع بين سيدنى وملبورن (أستراليا) ؛ وكذا أوتاوا بين كويبك الفرنسية اللغة وأونتاريو الانجليزية .

وتحتفل نيودلهى ، سايع مدينة بنيت فى الموقع نفسه ، بانتهاء المخطط الامبريالى البريطانى الكبير ؛ فما كاد بناؤها يتم حتى دقت أجراس الحداد على هذا المخطط . غير أنه ما أن أصبحت « نيودلهى » عاصمة للهند المستقلة حتى تكفلت لها بنشر الفكرة الامبراطورية وكفاءة الادارة المدنية الانجليزية .

وكان لدى أتاتورك أسباب استراتيجية قوية تدعوه ، فى حربه ضد اليونان ، الى نقل مركز قيادته الى أنقرة ، ثم استقر هناك لأنه أراد أن يقطع الصلات بالماضى العثمانى المنصرم ورمزه استانبول ، بالإضافة الى أنه أراد إعادة بناء تركيا الحديثة فى منابع القوة التركية نفسها ، فى هضبة الأناضول .

حاكم وظيفه برازيليا : فالانسان الاستوائى يجب أن يباشر عمليات الترشيع، والتحليل ، والانتقاء ، والتمييز الدقيق ، بحيث لا يفسد التوازن الحساس المذهب للوجود الحيوى فى تلك البيئة الفواردة . وعليه ، حتى يتجنب الأوبئة ، والفيضانات، وعوامل التعرية التى يمكن أن تدمر كل شيء فى لحظة واحدة ، أن ينمزل ، ويقي نفسه ، ويتخلص من الفضلات الزائدة . وعليه أن يتصرف بحيث لا يمتصه الوسط المرمق بالقوى الحيوية المفرطة ، ولا يخفقه . بل لعلنا نقول انه يجب أن ينطوى على نفسه ، أن يستبطن . هذا هو التبرير النظرى لوجود برازيليا ، كما يتبدى فى نظر الكاتب البرازيلى ميران لاثيف فى مقاله « الانسان والمناطق الاستوائية » . فعل الهضبة الوسطى ، وفى عزلة العاصمة الجديدة وهدوئها وسكينتها ، وخلف الحماية التى توفرها النوافذ للزجاجية الواسعة ، يستطيع الانسان أن يتأمل كل شيء من وجهة نظر مريحة ، فى أفضل الظروف البيئية ، ليجرى تخطيطا مركزيا جامعا . هناك نجد الأفق اللازم لدراسة الأقاليم البرازيلية المختلفة الألوان ، دراسة مجردة ، وملاحظتها (جاك لامبير) بضمها كلها فى مشهد واحد ، وتلقى كل ما يمكن تلقيه من أوروبا والولايات المتحدة من أشياء يمكن أن تفيده كافكار ووسائل عملية ، مع احوال كل ما ليس له فائدة عاجلة .

وتمثل العاصمة الديكارتية (نسبة الى فلسفة ديكارت) فصلا جديدا فى تاريخ البرازيل : فصل الانطلاقة الاقتصادية - أليس لبرازيليا شكل الطائرة ، وتعتمد بنوع خاص على الطيران لتحقيق مواصلاتها ؟ انها نتاج الاحساس البدهى بحاجات البلد ومستقبله العظيم - وما هو الطائر الذى رسمته الخطة التجريبية قد أضفى رمزا لها .

ولأول مرة يواجه الانسان الغربى الغابة الاستوائية الكثيفة ، وهو يملك فرصا للنجاح ، ويستقر فى وسطها بصورة ملائمة . والبرازيل هى بالفعل أول مثال لاقامة مجتمع صناعى متعدد الاجناس ، وله ثقافة غربية لاتينية فى قلب المنطقة الاستوائية .

وفي هذه العاصمة ، برازيليا ، « عاصمة الامل » كما سماها مالرو ، وهذا الموقع للقيادى المركزى ، تزدهر خطة التنمية الاستراتيجية ، على مستوى البلد كله ، وتتركز طاقات الأمة كلها ، لتؤدى المهمة الكبرى ، مهمة بناء قوة جديدة ، وحضارة جديدة •

الكاتب : جوزيه أسكالدو دى يلينا

الوزير المعوض للبرازيل فى أسلو • ولد عام ١٩١٧ فى ريو دى جانيرو تلقى دراساته فى ريو ، وباريس ؛ وجامعة اولمبيا شغل عدة مناصب فى كلكتا ، وشنتهاى ؛ وانقرة ، ولاتكيج ؛ وكستاريكا ، وأتوا ؛ والأمم المتحدة ، وزيورخ ؛ ولاجوس • له مؤلفات عدة •

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم سابقا • قام بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والقانونية والقصص والآثار •

معايير أنثروبولوجية

لفكرة التقدم

المقال في كلمات

يتناول الكاتب في مقاله هذا فكرة التقدم من ناحية علاقاتها بالأنثروبولوجيا ، ويتحدث عن محتواها من الناحية القيمة . وفكرة التقدم في رايه فكرة اجتماعية تاريخية في جوهرها ، أى أنها نتيجة مستخلصة من الحركات التاريخية الاجتماعية من ناحية علاقتها بتقدم الانسان الاجتماعى الثقافى . وقبل أن نتناول طبيعة هذه الفكرة علينا أن نفرق بينها وبين مفهومين عامين للعلم الطبيعى الحديث وعلم الاجتماع الحديث ، وهما التطور والتغير . والمقصود بالتطور فى هذا المقال التطور بمعناه البيولوجى لادلائه الميتافيزيقية والداروينية بوصفها نظرية لهذا التطور الطبيعى . وهذا التطور لا شأن له بالناحية الأخلاقية . وينطبق هذا كذلك على التطور الكونى أى التغيرات التى تحدث فى العالم الطبيعى . ويرى الكاتب أن ما نسبته توماس هكسلى الى الطبيعة من قسوة لا معنى له الا فى التقرير القيمى الاجتماعى ، وهذا ما جعله يفرق بين الحركة الأخلاقية والحركة الكونية . والقيم الانسانية لا تقوم الا على أساس ذاتى فى مواجهة أحوال الانسان الموضوعية . واتخاذ فكرة الحركة الكونية معيارا للتقدم فكرة

غير سليمة وغير ملائمة من الناحية المنطقية ، فالعالم الطبيعي واسع الآفاق
الى ما لا نهاية ، والقيم الانسانية محدودة المدى الى حد كبير .

ويفرق الكاتب بين التقدم والتغير لأن التغير معناه تعديل الحالة
القائمة ، فهو أوسع مدى من التقدم ، ومثله مثل التطور لا شأن له
بالأخلاق . ولا يمكن الجمع بين التغير والتقدم الا في حالات خاصة ، وقد
يبدل التقدم على هذه الحالة الخاصة . والتغير لا يصبح له قيمة الا اذا افاد
الانسان من تغير الأحوال . واعظم شراح فكرة التقدم في العصور الحديثة
هم فلاسفة عهد الاستنارة . وقد دوست نظرياتهم عن التقدم من الناحية
التاريخية كما تعرضت للدراسة التحليلية . وقد أسفرت المناقشة بين
القائم والمحدثين عن تعريف فكري للتقدم بوصفه حالة ثقافية مختلفة عن
العهد الكلاسيكي . والتقدم عند كوندورسيه هو انجاز مراحل فكرية دون
تأكيد لتقدم النظم الاجتماعية . وقد ذهب تيرجو رغم أنه كان من علماء
الاقتصاد الى أن التقدم قائم في مجال العلوم والفنون فحسب ، وهذا
التصور الفكري من شأنه استبعاد مجالات واسعة من الواقع الانساني
خارج نطاق التقدم . ويرى كاتب المقال ضرورة بحث فكرة التقدم من
الناحية التاريخية والاجتماعية . ان تصور فولتر للانحطاط بأنه يغلف
النمو وان النموذجي في اثر الانحطاط سببه في رأى الكاتب ، النسبية
الغالبية على تصور عصر الاستنارة للتقدم . ويبنى الكاتب مقاله على ضرورة
الاستئانة بعلم الأنثروبولوجيا لاستكمال فكرة التقدم وتحويلها الى فكرة
عالمية شاملة ومجدية للانسانية ومؤدية الى الوحدة الانسانية والحكومة
العالمية .

تقدير محتوى فكرة التقدم

فكرة التقدم في جوهرها فكرة اجتماعية تاريخية ، وأعني بذلك أن هـذه
الفكرة ومغزى مضمونها نتاج عمليات اجتماعية تاريخية مرتبطة بتقدم الانسانية
الاجتماعي التاريخي الذي تتصل به فكرة التقدم اتصالاً وثيقاً ، وقبل الشروع في أى
بحث لطبيعة هذه الفكرة علينا أن نفصل بين معناها من مفهومين أساسيين للمسلم
الطبيعي الاجتماعي ، الحديث التطور والتغير ، والمقصود هنا التطور في حدود مضمونه
الحيوي لا في دلالاته الميتافيزيقية ، وقد أوضح هـذه النقطة برادلي الذي فرق بين
الدارونية باعتبارها نظرية خاصة بالتطور الطبيعي والدارونية باعتبارها ميتافيزيقية
الموجود ، ومن وجهة نظر العالم الاجتماعي الذي تكتسب في داخله فكرة التقدم معناها
كاملاً فإن التطور الطبيعي ليس في الحقيقة لا تحيز فيه وإنما لا شأن له بالناحية
الأخلاقية ، ولكن يحسب حسابه باعتباره حالة خارجية . وهذا نفسه ينطبق على
التطور الكوني أو التغيرات التي تحدث في العالم المادي ، وهذه التغيرات برغم خلوها
من المحتوى الأخلاقي تعني بالانسان وتعتبر أحوالاً موضوعية ، وما يعزوه

« ج. س. هكسلي » للطبيعة من القسوة والوحشية لا يكون له معنى الا في العلاقة الاجتماعية أو القيمية ، مثلا في الحركات التاريخية التي يجاهد الانسان فيها الطبيعة والقوى المادية ، وهذا ما حمل على أن يتحدث عن التناقض بين الحركة الأخلاقية والحركة الكونية ، ويفسر هكسلي هذا التناقض بافتراض الوحدة بين الأخلاق وحركة التطور ، وهذا لا يصدق الا في نظرة شاملة فلسفية حيوية لا بمعيار تاريخي اجتماعي محدود ، وتصور القيم الانسانية يقوم على أساس ذاتي في مواجهة الأحوال الموضوعية للحياة للانسان باعتباره كائنا طبيعيا . وأى معيار مستمد من الحركات الكونية يرمى الى النيل من فكرة التقدم غير مناسب من الناحية المنطقية ، وذلك رغم حقيقة أن وجود الانسان قد يهوى الى لا شيء نتيجة للحركات الكونية . ويمكن إثارة فكرة الفناء النهائي المفاجيء للعالم المحيط بنا باعتبارها حجة ضد المجال العملي لفكرة التقدم وقيمتها ، ولكن هذا لا يكون حجة تقلل من قيمة حقيقتها وانما يكون حجة ضد تبريرها النهائي بالنظر الى النتيجة السلبية الأخيرة للعملية الكونية . ومما يزيد التقليل من أهمية هذه الحجة أن العمليات في مدى العالم العضوى الطبيعى تعمل فى داخل امتدادات مترامية من الزمن الكونى فى حين أن العمليات الثقافية الاجتماعية يمكن أن تنشأ وتنمو وتتجمع فى تركيبات داخل حدود الزمن التاريخى الاجتماعى الذى هو ليس سوى جزء غير محدود من الزمن الكونى . والقيم الروحية ملائمة لحياة الفرد القليلة الى ما لا نهاية ، وتحقيق عدد كبير من هذه القيم يدرك فى حدود وجهة النظر الفردية سواء أكان تحقيق مثل هذا انجازا نهائيا أم مساهمة فى برنامج كلى طويل المدى للعمل الانسانى . وأى تصور وإبراز مادى لفكرة التقدم يمكن أن يحصل على غايته فى خلال وقت تاريخى بدون خوف معقول من أن يسبقه الزمن الكونى . والحجة الحقيقية عن التقدم لا يمكن استخلاصها من العالم الطبيعى الخارجى ، وانما تستخلص من الحقيقة الداخلية لوجود الانسان الفردى والاجتماعى . ومن ناحية النتيجة النهائية للعملية الكونية قد نستطيع مواجهتها بالفكرة الكامنة فى تصور التقدم نفسه ، وهى فكرة امكان تحرير الانسان من الحركة الكونية ، وهى فكرة تزيدها قوة ضخامة الزمن الكونى نفسه الذى فى داخله امكانيات ومحمولات الانسان الاجتماعية التاريخية اللانهائية ، ويشمل ذلك امكان التحرر السابق ذكره .

كذلك يلزم فصل التقدم عن التغير والتغير اصطلاح جد عام ، يتضمن الدلالة على تعديل حالة الوجود الراهنة ، ومضمونه فى هذا المعنى أوسع مدى من فكرة التقدم التى تدل على ناحية خاصة من التغير . والتغير بوجه عام لا شأن له بالأخلاق مثل التطور . ولكن فكرة التقدم يمكن ان تصبح لها قيمة حائلا تصير تأثيراتها من الوجهه الذاتية مناسبة بفضل أهميتها للانسان . ويمكن الجمع بين ظاهرة التغير التى لها وجدها معنى وضعى ومقبول للانسان والمجتمع والتقدم ، وإذا جردت فكرة التقدم من محتواها القيمى فانها تصبح متناقضة ، ويصير هذا المصطلح لا ضرورة له . وفى هذه الحالة يكفى « التغير » و « التطور » فى الاجابة على كل متطلبات تفسير أحوال الانسان الثقافية الاجتماعية المتعاقبة .

وبرغم ان المعنى « الإيجابي » و « المقبول » يمكن أن يكون مقصورا على قسم من البشر فان قيمة مضمون فكرة التقدم تظل محتفظة بقيمتها ، وما يمثل تقدما لجزء من المجتمع البشرى يمكن أن يكون تخلفا لجزء آخر ، ولا معنى هذا سوى ان فكرة التقدم مستغرقة فى النسبية ، وأن مشكلتنا مكونة من تعريف معيار التقدم الذى يملو على عالم النسبية .

نظرية التقدم فى عهد الاستنارة الحدود التاريخية والاجتماعية الثقافية

اعظم شراح فكرة التقدم فى العصور الحديثة هم فلاسفة عصر الاستنارة ، وقد درست نظرية التقدم فى عصر الاستنارة سواء من ناحية تبيحتها التاريخية او دراسة تحليلية ، وتناولها من هاتين الناحيتين لازم ، لأن الدراسة الأولى توضح التقدم فى تناول الفكرة وتمحيصها ، والدراسة الثانية تحدد المجال الذى اشتمل على آراء فلاسفة عهد الاستنارة ، وفى الحوار الصريح الذى دار بين « القدماء » و « المحدثين » يمكن أن نلاحظ أوائل المواجهة النقدية للثقافة وظهور تخشع عقل قائم على مناهج انتقادية وتناول مقارن وانجازات ، ومحصل هذه الطريقة فى التناول المقارن تعريف عقل فى جوهره للتقدم فى مفهومه بوصفه حالة ثقافية واضحة الاختلاف عن العصر المدرسى ، ومتقدمة على خطوط ذاتية ، وفى بحث فونتنيل لهذا الموضوع يضع التقدم فى المستويات الخاصة التى يعمل فيها العقل البشرى « الروح » فى أمكنة مختلفة وأزمنة متباينة ، والمستوى الحديث يختلف فى صفاته عن المستوى الذى تمت فيه المنجزات اليونانية والرومانية ، وتعال كوندرسيه للموضوع من ناحية تطويرية ، فالتقدم فى تصوره مراحل للانجاز العقلى ، وليس فيه تأكيد على تقدم النظم الاجتماعية ، والفنون والعلوم هى الأداة الرئيسية فى التقدم . وبرغم أن تقدير النظم والقيم الاجتماعية ليس بعيدا عن مفكرى عصر الاستنارة فانه يشمل مكانا ثانويا فى بحثهم ، وحتى تيرجو وهو باحث اقتصادى يتصور التقدم باعتباره حادثا فى مجال العلوم والفنون ، والمعار الذى يتخله للمقارنة بوجه عام يشير الى الثقافة اليونانية الرومانية ، وهذا التناول العقلى الخاص يترك مجالات واسعة للواقع الانسانى خارج حدود فكرة التقدم ، ويلزم أن يختبر من الناحية التاريخية والناحية الاجتماعية .

وترجع الحدود التاريخية الى النسبية الراسخة فى رأى للتطور التاريخى اتخذها القائلون بنظرية التقدم يكاد يكون مدرسيا تقليديا خالصا ، وبرغم أن الأقوام الأجانب والنظم الاجتماعية الغريبة والعقليات لم تكن مجهولة عندهم فان مؤلفات جيوم راينال وهى مثل بارز لهذا الاهتمام لم تدخل التقاليد الثقافية غير المدرسية فى نمط المعرفة ودراسة التقاليد اليونانية الرومانية . والثقافات اللامدرسية والجماعات غير الأوروبية معروفة معرفة ناقصة ومغروضة عرضا خاطئا ومعتبرة أنها من مستوى أدنى ، ومن أمثلة ذلك أن فونتيل يشك فى امكان ظهور مؤلفين كبار بين اللابيين والزنوج ، وكان

الحصول على معلومات عن أهل آسيا وأفريقية وثقافتهم عن طريق ما يكتبه السائحون. وكان يشار إلى المعلومات المتجمعة باعتبارها من عجائب الاخبار ، وفي التاريخ العام كان العهد اليوناني الروماني يبروزه في غرب أوروبا يشغل مكانا شديدا الحساسية مع تاريخ اليهود الذي كان يستمتع بمثل هذه المكانة لارتباطه بالمسيحية . وعند ترجو المتقدم يستبين في منجزات اليونان وروما وعهد لويس الرابع عشر العقلية والمسيحية بوصفها نتاجا جانبيا ، ولكن في تصور بوسيه للتاريخ العام فان دور الديانة اليهودية جوهري مثل الثقافة المدرسية ، واذا لم نتصور أن عصر ياسبرز محوري في اطار قيمي شامل فانه يلحقه مثل هذا التحديد ، وهذا يقدم نظرة للتاريخ العام تتصور بإشارة رئيسية إلى العهد المدرسي القديم وتقدر بوجه خاص حسب معيار مستمد من التقاليد المدرسية . والتحديد الناتج عن ذلك يؤثر في فكرة التقدم كما تناولها فلاسفة القرن الثامن عشر في أصاصها العلمي الفلسفي ، أي في نقص الأساس التاريخي الشامل القابل لتقديم الخلفية التجريبية اللازمة لبناء فكرة لها مضمون عام . وعدم ملاسة فكرة التقدم المتأثر من هذا التحديد يستدل عليها من الاستنتاجات والأحكام القيمية لفلاسفة عصر الاستنارة . ومفهوم فولتير للانحطاط باعتباره تاليا للنمو والتدهور والتدهور والنمو يجعل في حدود النسبية التي فرضها الأساس التجريبي للكلاسيكية القديمة ، ويخطئ فولتير حينما يحسب حالة الحضارة التي لم تتأثر بانجاز ثقافي انحطاطا ، والواقع أن المنجزات الثقافية لا تؤثر تأثيرا شاملا في المجال الاجتماعي التاريخي المتنوع ، وهي حقيقة أدركها هيوم . وما أخطأ فولتير في حسبان انحطاطا لم يكن سوى حالة ثقافية متبقية سابقة لانجاز ثقافي وغير متأثره به إلى ذلك الوقت .

والحدود الاجتماعية لنظرية عصر الاستنارة عن التقدم ناشئة من نقص في بحث أحوال الجماعات غير الأوروبية الأنثروبولوجية والقيم الملازمة للتقاليد الثقافية غير الكلاسيكية ، وتنبعث من هذا النقص الأحكام الخاطئة والاستنتاجات المفرضة عن طبيعة التقدم ودلالاتها الفكرية .

(١) أما من ناحية الطبيعة : فانه لما كان المحتوى الجوهري للتقدم يتكون في القيم العقلية والجمالية فان القيم الخاصة بالتنظيم الاجتماعي وتكوين المنظمات والعلاقات الاجتماعية من المحتمل تجاهلها ، ولم يحدث تأكيد لهذه القيم إلا في النظرية الأنثروبولوجية الحديثة (مثلا عند مالنوسكي ١٩٦٠ وليفي ستراوس ١٩٦٤ - ١٩٧١ الخ) . ولكن نسق القيم العقلية والجمالية الملازم للتقاليد الكلاسيكية التي أوحى إلى فلاسفة الاستنارة بفكرة التقدم لم يكن شاملا ، وكان يمكن بسهولة أن يؤدي إلى اهمال أهمية القيم العقلية والجمالية التي تحتويها التقاليد غير الكلاسيكية .

وكان الأمر يقتضي زمنا ليكشف العلم الأوروبي التقاليد الثقافية للمهند والصين . ويقدر أهميتها في داخل نظام الثقافة الانسانية ، وسبر التكوين العقلي لاقوام المعلومات عنهم أقل ، وتقدير ما لهم من أهمية كان من الأحداث المتأخرة كثيرا عن ذلك .

(ب) أما من ناحية الدلالات القيمة : فانه لا كانت الأعمال البارزة متضمنة في فكرة التقدم فان المحتوى الفكرى لنظرية التقدم فى عصر الاستنارة قابل لسوء التطبيق الخطير والسياسات الخاطئة التوجيه .

ونقص البحث التجريبي والفحص التحليلي للثقافات غير الأوروبية من ناحية مفكرى عصر الاستنارة أفضى الى حلول معقدة جزئية أو خيالية للمسائل التى أثرت . وهذا النقص توضحه تطلعات سياستين مرسيتين التى نبعت بطبيعة الحال من املاءات العقل وتطبيقاته ، ولكن كوندرسيه فى استنتاجاته الخاصة بمستقبل تقدم الإنسانية برغم انها الى حد كبير متأثرة بعلم الاجتماع فانها لا تستمد من بحث الأصول الاجتماعية والتكوين الاجتماعى . والنقص فى التغيير والتوضيح ظاهر فى تفسير تيرجو لانحطاط الثقافات الشرقية الذى عزاه الى « النزعة الصوفية » . والموقف الأخير لعصر الاستنارة من نظرية التقدم هو أنها قائمة على جزء من التجربة التاريخية على حين أن أهميتها التحليلية تقوم على معرفة ناقصة لا للمجتمعات والثقافات غير الأوروبية فحسب بل كذلك للأسس التكنولوجية للثقافة الأوروبية نفسها ، ويرجع الى هذا النسبية الاجتماعية الثقافية والتاريخية التى سارت النظرية فى نطاقها .

وبرغم هذا الضعف المذكور فان محاولة تخطي النسبية التاريخية الاجتماعية الثقافية ظاهرة الى حد كبير بين مفكرى عصر الاستنارة . وفلسفة العقل بالضرورة عالمية وأية محاولة لتطبيق مبادئ الفلسفة العقلية لابد أن تكون عالمية ، وهذا هو فحوى نظرية مونتسكيه ، الذى بحث عن القوانين العالمية المسيطرة على تطور الجماعات البشرية ، وعليه أن نتذكر أن مونتسكيه يعرف القوانين بأنها العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء التى تدل على تناسق فى التكوين والتطور . والقوانين قد تكون طبيعية أو وضعية أى اجتماعية ، والامثلة التاريخية المعينة التى درسها مونتسكيه يقصد بها أن تكون أمثلة لعمل مثل هذه القوانين . وروسو باختباره لمسألة التقدم الثقافى من الناحية الأخلاقية وكذلك من ناحية الدلالات الاجتماعية للمحضارة مهد السبيل للتحليل الاجتماعى لمشكلة التقدم . ومن أمثلة ذلك أن حجته فى أن الحضارة انحراف عن الحالة الطبيعية تثير مسألة لها أهمية اجتماعية . وكثير من نواحي تناول الدراسة المقارنة للثقافة من الناحية الاجتماعية بدأه فلاسفة عصر الاستنارة ولكنه ظل فى مرحلة مبكرة من مراحل التنظيم ، وكذلك مما يؤثر لمفكرى عصر الاستنارة أنهم وصلوا الى وجهة نظر عالمية ممتدة حتى الى دراسة العالم الأرضى، ولكن وجهة النظر هذه ظلت غامضة وفكرية ، لأنها لم يستندوا ويؤيدوها محتوى برجماتيكى .

الانتقال الى العالمية

تناولت فلسفة كائط الانتقادية مشكلة التقدم بطريقة مختلفة ، والأفكار الأساسية التى أثرت فى التقدم بطريقة مباشرة هى الطبيعة الأخلاقية للعمل الغائى

ومبدأ العالمية . والتقدم فى مصطلح الفلسفة الكانتية يكمن تصويره فى داخل عملية النمو التاريخى وله محتوى معين مكون من الاستبعاد التدريجى للقوى السلبية الراصدة فى طريق الى الهدف النهائى للتقدم التاريخى . وهذه الغاية فى جوهرها اخلاقية ، لأنها مثل أخلاقى أعلى يشمل الكمال والوحدة السياسية للانسانية . والفلسفة الكانتية للتاريخ برغم أنها فلسفة مثالية تستهدف الكثير من وجهات نظر الأثروبولوجية الواقعية الحديثة .

١ - انها تدرك التأثير الذى يحدث الاختلافات فى السمات السلالية ، ولكنها تتجنب البروز الذى يمكن ظهوره لهذا التنوع فى العالم الاجتماعى والأخلاقى بطريق الحجة المنطقية لوحدة الأنواع ، والمحتوى التجريبي للسلالة يتناول على أساس عقل مستقل عن الاعتبارات الأخلاقية .

٢ - ويحمل مبدأ العالمية الى مجال التاريخ الديوى ، أعنى الى مجال التطبيق العلمى والامكانيات ، الذى فيه تحدث الأحوال الملائمة لنمو مجتمع عالمى موحد ، ويشمل هذا (أ) إمكان تطور ملكات الانسان الطبيعية صوب التحقيق الكامل (ب) الوصول الى هذه الغاية عن طريق الخلاف الطبيعى والتجاوز النهائى لهذه المحتملات (ج) المبدأ الغائى الكامن فى الطبيعة الذى يؤدى الى اقامة حكومة مدنية تعين فى دورها على ظهور نظام سياسى عالمى ، (د) العمل الفكرى المناسب لخطة الطبيعة ، الذى هو ممكن ونافع من الوجهة العملية لهذه الخطة ، وهذه القضية تؤيد مدى العمل الفكرى وأسلوبه بالإشارة الى العملية التاريخية للوحدة الدولية الكامنة وراء ذلك

٣ - الحركة الفكرية مخصصة باعتبارها وظيفة للتقويم التقريبي : لمساعدة خطط الطبيعة ، وهذا يكون أكثر وضوحاً فى القيام بمشروع للسلام الدائم . وهذا القصد ينبعث من الاعتراف الواقعى بحالة الصراع الكامن فى الحالة الطبيعية . وللتغلب على هذا النقص وانجاز تكافل سلمى من اللازم (أ) تعديل النظام المدنى لكل دولة طبقاً للمبادئ الديمقراطية ، (ب) تعديل المجتمع الدولى طبقاً لمبدأ فيدرالى ، (ج) ضمان التعامل الحر والتجارة فى المناطق الاجنبية ، وهذا الحق فى « حسن الضيافة » بعرض للمعادى القبل والتشدد فى تضييق نطاق المناطق القومية

والأفكار التى اشتمل عليها مشروع السلام الدائم تهذب مجال النظرية الأثروبولوجية ، والحالة الطبيعية يمكن على وجه التقريب أن تعتبر ملائمة للحالة التكنولوجية ، وهنا تكون الفروض القيمة قد قصد بها أن تكون وسائل لتجاوز التنوع الأثنولوجى للانسان فى نظام عالمى ، وتوضيح هذا الأساس النظرى سابقة لازمة لاجراء سياسة للوحدة العالمية . ومهما يكن من الامر فان هذه ليست سوى خطوة للامام ، وهى لاتزال بعيدة عن مرحلة التطبيقات العملية .

التباعد بين حالة المعرفة والأحوال الثقافية السلافية

مشكلة التقدم موضع الاهتمام المباشر للإنسان والمجتمع جميعه ، وأى تناول نظرى لها لابد أن يقدر بالإشارة لا لمستوى المعرفة المحصلة وإنما كذلك بالإشارة الى مايستطاع تقديمه نحو التقدم العملى لحل مشكلة التقدم باعتبارها مشكلة عالمية • والإسهام العلمى والمدرسى بوجه خاص يقاس بما يبذل من جهد فى تخطى الثغرة بين النظرية والتطبيق والنتيجة ذات الأثر لهذا الجهد • وما قدمه عصر الاستنارة فى هذه الناحية ظل فى المستوى النظرى الخالص وعانى من النسبية الشديدة • ولكن عالمية كائنا ذلك كانت متصورة فى حدود شديدة الاتساع بحيث يصعب أن ينتفع بها انتفاعا مباشرا • وكلا الإسهامين يوضح مرحلة التناول النظرى للمشكلة ، فالأول من ناحية تصور المشكلة وتكوينها ، والثانى من ناحية امتداد مصطلحاتها ، وفى كليهما فإن الواقع غير المتجانس والمختلف الذى كان عليهما أن يتناولا لم يكشف نفسه فى التعقيدات الشديدة والخصائص الداخلية • وفى حالتها يمكن أن نقارن على وجه التقريب المسافة بين النظرية والتحقيق بالمسافة التى تفصل بين توقع وهى لسفر الى القمر (ولو أن ذلك يمكن تصوره على أساس مبادئ سليمة) والتنفيذ العملى للمشروع ، مع فرق هام فى النوع ، فبينما الثغرة بين توهم علمى والتحقيق يمكن تخطيها بامتداد كمي وتحسين للأعداد النظرى والمادى الموجود فإن تخطى الثغرة فى حالة المشكلات الإنسانية من النوع الذى بحث ليس من السهل تصوره فى غير المصطلحات الوصفية • ومعنى ذلك تعقد شديد أعلى للحقيقة الإنسانية لايمكن حسابه عن طريق قوانين من النوع الذى يعمل فى العالم الطبيعى • وزيادة على ذلك تدل التجربة الاجتماعية والتاريخية على أن درجة التقدم الوصفى تسير وراء درجة التمدد الكمي التكنولوجى •

وبرغم أن كائنا أسهم فى تقديم أبعد فى عملية التنظيم النظرى بأن جعل اتجاه فكرة التقدم وتأثيراتها عالمية ، وبذلك ساعد على إيجاد توجيه أكثر واقعية فى بحث المشكلة من الناحية النظرية ، فقد ظلت مسافة شاسعة تنتظر أن تشملها المعرفة النظرية قبل أن تضى الحقيقة الإنسانية فى امتدادها الكامل وتعقدتها الذى هو اختراص سابق للتطبيقات العملية ، وفى عملية إنجاز معرفة شاملة للحقيقة الإنسانية فى تنوعاتها الاجتماعية والسلافية والثقافية على الأنثروبولوجيا أن تقوم بدور رئيسى؛ فبهذا وحده يصبح من الممكن أن تقدر الحدود الصحيحة لمشكلة المصالحة والتوحيد ، وإسهام الأنثروبولوجيا فى الفهم النظرى لمشكلة العالمية هو فى المكان الأول إسهام وضعى ومكون من العرض الدقيق والتحليل للمادة الأساسية التى يقدمها التنوع السلافى الثقافى • وفى المكان الثانى فإن النظرية الأنثروبولوجية قد كشفت نظرية جعل الأهمية للسلالة • وبذلك استطاع علم الأنثروبولوجيا أن يضع مقدمات مشكلة العالمية ، وهى لم تقدم أى حلول عملية لمشكلة العالمية ، ولقد بحثت المظاهر السلافية لها ، أى التعبد الثقافى السلافى والاختلاف الجنسى والتنوعات ، وإسهامها يستمر

فى بقائه نظريا فى الغالب بدون نتائج عملية مباشرة ، ولكنه قد ساعد مساعدة عظيمة فى تخطى الفجوة بين النظرية والتطبيق وذلك بأن أظهر على السطح الحالة الاجتماعية الثقافية للبشر ، التى بالإشارة إليها تصاغ أية سياسة للوحدة وتنفذ . والاستنتاجات العملية المنبعثة من النظرية الانثروبولوجية يمكن أن تكون كذلك موضع اهتمام علماء الأنثروبولوجيا ، ولكن وضعها موضع التنفيذ هو عمل اللذين يصنعون السياسة ، وهم أخيرا الزعماء السياسيون . وعمل الانثروبولوجيا الى هذه النقطة وصفى وتحليل ، وعلماء الانثروبولوجيا يميلون الى أن يحدروا الدور الذى يقومون به فى التعبير عن أحكام الواقع لاعن الاحكام القيمية ، وعلماء الانثروبولوجيا على الأقل يمتقدون ذلك ، واعتقادهم تؤيده طبيعة بحثهم الوصفى ، والذى غاب عن معرفة علماء الانثروبولوجيا هو أن علمهم الوصفى الكامل ليس له دلالات قيمية .

وحيثما يعترف بحقيقة الدلالات القيمية لايتبع ذلك أن البحث الانثروبولوجي (مع استبعاد عوامل أخرى معطلة) ناقص ، واعتقد خلافا لذلك أنه متى برزت الدلالات القيمية على السطح فإن دور الانثروبولوجيا الاجتماعى باعتبارها علم الانسان سيقدّر تقديرًا صحيحًا ، لأنه لم يحدث قط أن برز علم من علوم الانسان دون أن يكون له أساس ، أى بدون دافع خاص من البحوث التى يثيرها . ولما كان أى علم من علوم الانسان تثيره مشكلات انسانية فانه لا يستطيع علم أن يدعى أنه سيظل غير متجاوب للمطالب المتضمنة المفروضة عليه من البيئة الاجتماعية التى يسرت له أن يولد . ولا تعنى هذه الحقيقة أن العلوم الخاصة بالانسان علوم معيارية ، أو يجب أن تكون كذلك ولو أنها قد استدعيت لتناول بعض المشكلات ، ومننتظر منها أن تعد بعض الأجوبة لهذه المشكلات ، وعلّة وجودها فى هذه الرسالة المضمرة التى اختصها بها المجتمع . ولكن لكى يتم القيام بهذه المهمة على خير وجه عليها أن تكون موضوعية وتستبعد تدخل المعيار الذاتى أو اعلان الاحكام القيمية ، ولكن ان كان منهجها علميا فإن رسالتها فى المكان الاخير قيمية ، لأن عليها أن تخدم الحاجات الانسانية ، وكما سبق توضيحه فإن طبيعتها القيمية ليست فى منهجها وانما هى أساسا فى دلالاتها ، ومتى أوضح البحث الاحصائى عدم تساوى الدخل أو كثرة شيوخ الجريمة ، ومتى أظهرت الاقتصاديات أصل عدم المساواة ، وأبرز علم الاجتماع أسباب الجريمة ، فإن الدلائل القيمية لهذه النتائج التى أمكن الوصول إليها بالبحث الموضوعى تصبح مباشرة واضحة ، بل تصبح من الواضح بحيث نمر بها مر الكرام ، مقتنعين ومسلمين بأن المجتمع سيعمل على تنفيذ النتائج التى وصل إليها بأن يعد فى ذلك الى القادة الاجتماعيين والسياسيين ، أى أنه سيجيب المطالب القيمية . والواقع أن العالم الاجتماعى والعالم الاقتصادى قد استهلا العمل المياري عن طريق البحث الموضوعى، وما يستلزمه تقسيم العمل هو وحده الذى يمنهم من اظهار تأثير نتائجهم بأبرازها فى منطقة التطبيقات العملية .

وعلم الانثروبولوجيا فى مشابته لعلوم الانسان الاخرى فانه بتوطيده الحالة

الموضوعية للفروق الاجتماعية الثقافية والسلالية وتحديد مظهر شدة الاستمساك
بالسلالة وإثارتها على الغير باعتباره أحد الاصول الرئيسية للنسبية الثقافية السلالية
يضع بطبيعة الحال بعض الادعاءات القيمة التي لها تأثير مباشر في مشكلة العالمية

الغايات العامة للتقدم

ولما كنا قد أوضحنا الفرق بين التقدم وبين التطور والتغير وأقمناه على أساس
المحتوى القيمي ، أى أن محتواه له معنى بالإشارة الى الغايات الانسانية والقيم ، فانه
علينا أن نبحث عن المعيار الذى نحدده به باعتباره مفهوما فكريا له تأثيره وعمله .
والتقدم بوصفه فكرة ذاتية يتكون من تحقيق هذه القيم التى يكون الحصول عليها.
حركة نحو غايات مرغوبة وأحوال متصورة فى صورة مثالية . وبرغم أن هذه الغايات.
لانهاية ومن المحال تحقيقها فانها مع ذلك تقدم لنا مصطلحا مطلقا يشير الى معيار
للتقويم . والحقيقة أن مايعطى الغاية المثالية أهميتها ليس هو المحتوى المعين الذى
يظل غير ممكن تصوره فى مصطلحات وضعية وغير مفهوم (راجع رسالة شيزارى عن
نظرية المعرفة) وانما هو نهائيتها ومطلقيتها التى تعطى معنى لأى عمل معين محدد.
بالإشارة اليها . ومن حقائق التجربة المؤكدة أن الانسان يتطلع بغير انقطاع الى
الحصول على ثروة مادية ، وكذلك ليزيد حصيلته من المعرفة ، وأية زيادة فى تحصيل
الثروة ، أو أى تزايد فى المعرفة ، يعد تقدما نحو هذه الغاية . ومن المسلم به كذلك
أنه ليس هناك غاية نهائية لهذين المطلبين ، وكل تقدم يعد نهائيا بمعنى مؤقت ليس
غير ، ومتى تحقق ماكان يعد هدفا فان الغاية تنقل الى نقطة أبعد فى معيار القيم ،
ويمكن أن نعرف هذا بأنه الهامش المتحرك للتقدم . وإذا سئل انسان ما هو الغرض
النهائى لعملية اكتساب الثروة أو زيادة المعرفة فان الإجابة ستكون معرجة ، لأننا
لا نستطيع أن نرى فى صورة واضحة المحتوى المعين لهذه الغاية الا اذا عرفناها بأنها
« الثروة المطلقة » أو « المعرفة المطلقة » ، ويعنى هذا أن مثل هذه المطلقة ليست
قابلة لأى مزيد من التقدم ، ولما كان محتوى هذه الغاية النهائية لا يستطيع اللحاق
به قدرتنا على الفهم الوضعى فانه من الامور الهامة أن نلاحظ أن الصفة المطلقة التى
تمنح الغاية النهائية صفتها المميزة لها مع ذلك وظيفة معينة ومحددة ، وهى أن تقدم
توجيها غائيا ومعيارا لتقويم الاعمال الفردية والمنجزات التى تكتسب بها الثروة
والمعرفة ، ويزدادان تموا .

ويقدم الدور الوظيفى للمطلق أو الغاية المثالية قاعدة مأمونة يقام على أساسها
فكرة عن التقدم ، ولو انها متصورة فى مصطلحات امتداد كمي للقيم ، والخطوة التالية
والاكثر أهمية هى النظر فى مسألة هل يستطيع التقدم أن يكون له قيمة فى عالم
الواقع الموضوعى اذا تصورناه فى قيم تصورناها تصورا ذاتيا ، ومعنى هذا القول
أنه لكى ننجز مثل هذه الموضوعية فان على التقدم أن يمر بعملية تحول الى عالمية .

ويعنى ذلك أن القيم الانسانية عليها أن تمر بتحرر تدريجي من حالة النسبية التي هي خاضعة لها ، ولننظر في بعض دلالات نسبية القيم الانسانية للتقدم .

وتكشف لنا الدراسة الانثروبولوجية للحضارة أنه بينما أن هناك الكثير من القيم الحضارية يشترك فيها الجنس البشري (وإذا لم تكن هناك هذه الحالة فإن تعايش الجماعات الانسانية كان يمكن أن يكون غير ممكن) فإن هناك قيما أخرى كثيرة خاصة بحضارة فردية أو ببعض الحضارات ، وفي عملية التمدد والانتشار والاحتكاك والتوحيد الثقافي قد تمر القيم الفردية بحالة من الأحوال التالية : (١) تبقى حية في تواجد متواز دون تأثير متبادل ، (٢) تحل محلها قيم أخرى وتختفي ؛ (٣) تصير عالمية .

والبقاء في تواجد متواز ممكن حينما تكون المحتويات الخاصة لقيمتين ثقافيتين أو أكثر مختلفا بعضها عن البعض الآخر من ناحية طبيعتها ومدادها وتطبيقاتها ، ويعنى هذا أنه ليس هناك مجال للتناقض أو المنافسة ، وبالاختلاف بين القيم الحضارية يحدث في الحالة الثانية ، حينما مثلا تشغل قيمتان ثقافيتان حيزا برجماتيا مشتركا ولكنهما تختلفان في درجة فاعليتهما الخاصة ، فإذا لم تتدخل عوامل أخرى وتعمل على استبقاء قيمة عديمة القدرة فإن القيمة الأخيرة تحل محلها القيمة التي تملك قدرة أكبر على التعصيم ، ومن هذه العملية تنتج الحالة الثالثة ، وفيها يبقى حيا مركب ثقافي بوصفه قيمة متغلبة بقدر ما بوجه عام . ومن هذا النسق المبسط يلزم أن يكون واضحا أن التقدم في داخل نظام قيمي محلي وقبلي أو سلائي لا يمثل بضرورة الحال تقدما عاما ، وإنما يمثل تقدما في حدود هذا العالم المحلي والقبلي أو السلائي ليس غير ، وتنتج نسبية التقدم من أجل ذلك من نسبية القيم .

ودلالات نسبية القيم جوهرية لتحريف معيار التقدم . وقد أحدث الامتداد السكاني للبشر امتدادا تدريجيا واختلاطا وتداخلا بين الجماعات السلافية والشعبية . يشير إلى زيادة في ظهور الكثافة في التجمع السكاني حول سطح الأرض المسكون ، والنتيجة المنطقية لئلهذا التمدد هي التوحيد في ظلال التنظيم العالمي ، ولكن هذا ليس سوى توقع فكري ، تصطمم واقعيته الموضوعية بالقيم المتعارضة والمختلفة للتقاليد الثقافية والسلافية . والخلفية المتعارضة للتاريخ الدولي توجد الحالة التي يلزم أن يعرف معيار التقدم في مواجهتها في مستوى العالمية ، لأنه من الواضح أن التعالي على النسبية الدولية لابد أن تكون نتيجة العالمية ، وأود أن أشير إلى أنه في مثل هذا التصور للعالمية فإن معيار تعريف التقدم في جوهره أخلاقي . وإذا لم يكن الامر كذلك فإن هناك مخاطرة في أن ندخل على معيارنا الجانب السلبي للعالمية الذي يمكن أن نتصوره بوصفه فرضا الزاميا للقيم السلبية على معيار عالمي . ونستطيع مثلا أن نتصور قوما يفرضون بعمل قاهر على بقية البشر نظاما لعدم المساواة والتمييز في تطبيق نظام سلائي ذاتي شعبي أو قيما دينية . وهذا النظام يفرض عالمية هذه القيم . وإذا اعتبرت فكرة العالمية فكرة لا أخلاقية فإنه ليس هناك أساس للحديث عن

العالمية الايجابية أو السلبية ، ولكن قيم عدم المساواة والتمييز التي قد يفترض عالميتها في القانون الاخلاقي لجماعة خاصة من البشر هي قطعاً سلبية ، على الاقل من ناحية علاقتها بهذا الجزء من البشر الذي يتحمل تأثيراتها . ولما كان فرضها بالقوة يستلزم تلقائياً رد فعل من القوم الذين يقع عليهم تأثيرها فان عالميتها لا يمكن اعتبارها ايجابية لأنها لا تؤثر تأثيراً ايجابياً في مستقبل البشر بوجه عام ، وهي من اجل ذلك عالمية سلبية . ويوضح معيار كانط للعمل الاخلاقي الطريق لتعريف ايجابي للعالمية باعلانه أن العمل يكون اخلاقياً اذا كان يمكن بتطبيقه تطبيقاً عاماً أن يصبح قانوناً عاماً ، أى يصبح قانوناً يقبله جميع البشر قبولاً حراً . وبهذه الطريقة نستطيع أن نحصل على معيار (أ) للطبيعة الاخلاقية للعالمية التي تمنحه معناها الايجابي للانسان (ب) لتجاوز النسبية السلالية والشعبية ونسبية للقيم الثقافية ، وإزالة مثل هذه النسبية بالحصول على العالمية الايجابية التي هي بطبيعتها مطلقة ، وبالابرار العالمي والموضوعية .

والسياق السلالي التاريخي الذي بحثنا في اطاره فكرة التقدم يجعل منهافكرة تحمل قيمة مختلفة اختلافاً شديداً عن الحالة اللااخلاقية التي نكتسبها حينما ينظر اليها بوصفها مجرد تفسير لنزعة لارادية ، أو بوصفها صورة للتطور الحيوى ، سوى أنه في الحالة الاخيرة ما يوصف بأنه مستويات أعلى للتنظيم يحمل مشابهة تصورية لفكرة مستويات أعلى من العالمية . ومن المهم كذلك أن نلاحظ أنه ولو أن عملية النمو في الثقافة تختلف اختلافاً عميقاً عن عملية التطور في الطبيعة فانه من المتفق عليه بوجه عام أن الوصول الى مرحلة من التقدم بلغها الانسان الاول كانت شرطاً للثقافة . وبرغم هذه العلاقة والمشابهات التي استحضرت بين الأنظمة الطبيعية والنظام الاجتماعي فان من غير الممكن الابقاء عليها منذ اللحظة التي ندرك فيها الطبيعية القيمة لتعالى النسبية السلالية الثقافية وطبيعة مبدأ التحويل للعالمى الغائية .

وقصر مفهوم التقدم على التقدم الفردي لا يناقض فكرة جعله عالمياً ، لأن نسبية القيم تقوم في النهاية على الأفراد حاملي القيم الاجتماعية وقدرتهم على تجاوز حدودهم الذاتية . وأكثر من ذلك خطورة الحدود التي يخضع لها التقدم منذ اللحظة التي تنحصر فيها مظاهره الموضوعية في مساحات ضيقة للحياة الاجتماعية والتطور . وفضلاً عن ذلك فان التصور الضيق والتطبيق للاستلزام الوصفي قد يسوق الى اللادرية الانثروبولوجية . ويمكن كذلك عزل مظاهر التقدم وبحثها بالإشارة الى مساحات اجتماعية واقتصادية ونشاط عقلي ، ولكن مثل هذه العزلة يمكن أن تظهر المظاهر التجريبية للتقدم لامعناه وفهمه . ومعيار العالمية يساعد على الاستغناء عن عدد من التحديدات لفكرة التقدم ، وبخاصة اخضاعها لمقولات ضيقة . ويمكن أن ندرك بسهولة تحت هذه المقولات القيم العالمية الى حد ما متكررة في صورة مظاهر خاصة للاخلاق الاجتماعية . وقصر محتوى التقدم على مساحات معينة مثل النظام والتكامل الاجتماعي والتحسين ، أو القيم الاخلاقية لا يقدم حتمية المعيار المطلوب ، لأن فرص

القيم الخاصة القابلة لأن تصبح عالمية كثيرة ، وعلاوة على ذلك فإن مجال ومحتوى كل مساحة خاصة من القيم يمكن أن يختلفا لا حسب حاملهما فقط ولكن كذلك حسب مستوى تكاملهما ودرجة عالميتهما . وفضلا عن ذلك فإن التقدم فى مساحة واحدة لا يتفق بضرورة الحال مع التقدم التاريخي اذا أخذ بوصفه عملية كلية ، ولكن هذا النقد لا ينهى قبوله بوصفه تفصيلا للتقدم ، لأن التقدم بوجه عام اذا حددناه تحديدا شكليا هو خلاصة مجموع الحركات التقدمية الجزئية بعد استبعاد خلاصة مجموع حركات الارتداد ، وهذا التعريف لا يستبعد إمكان النتيجة السلبية ، التراجع ، واذا لم تستحضر النتيجة الاخيرة فإن حقائق التاريخ التجريبية تظهر « زيادة فى تعقيل القيم الاخلاقية » و « اتجاها نحو العالمية » .

والهدف النهائي للتقدم لا يمكن تعريفه دون الاشارة الى النسبية ، ومما يدل على ذلك أن التقدم ليس له معنى فى غير حدود عالم انساني نسبي ، أى فى حدود جماعة سلافية ثقافية ونظام جماعات سلافية ثقافية . والتأكيد فى هذه العلاقة لا يقع على نسبية القيمة من ناحية هذه الجماعة ، أو من ناحية نظام هذه الجماعات ، أى على عدم كماله من وجهة النظر العالمية ، بل يقع على قدرتها من ناحية التحويل الى العالمية ، وقد تكشف مثل هذه القدرة فى الحركة التاريخية للقيم فى المواجهة والانتشار ، وتنتهى بأن تسود القيمة عالميا . واذا لم تستطع القيمة أن تصبح عالمية لمصلحة البشرية فى مجموعها فإن صلاحيتها ستكون محصورة فى المجال السلافى الثقافى الذى تحصل عليه ، وسيكون بقاؤها متوقفا على وجود الجماعة التى تدبر بها . وأية محاولة لمنع اساس له معنى للقيم النسبية بالاشارة الى معيار آخر غير القدرة الكامنة فى القيمة على التحول الى العالمية ، لا تستطيع أن تثبت لتجربة التقدم . والقيمة قد تكون نسبية ، ومن ثم تكون ناقصة ، ولكنها مع ذلك لها مفزى وصلاحية للتقدم اذا كانت تملك القدرة على التحول الى العالمية ، وتفسر نسبية القيم كذلك إمكان وجود درجات مختلفة للتقدم بين أقسام متباينة للنشاط الاجتماعى

وقد أشرنا الى علم التحقق وما يقارب اللاحقية لغاية التقدم النهائية ، ولكن قد سلمنا كذلك بواقعيته الوظيفية باعتباره اشارة قيمية فى عملية جعل القيم عالمية . وهذه الناية المطلقة ولو أنها من الناحية المنطقية لا يمكن تحديدها وغير قابلة للامساك المعين بها فانها برغم ذلك قد اتخذت صورا ذهنية مختلفة فى سياق نظم الثقافة والفكر المختلفة ، مثل فكرة الله والطبيعة والمجتمع ، أو كمجرد فكرة منطقية ، ولو أنها غامضة وقابلة للخلاف ، أى أنها اتخذت صورة للطلق . وهذا الفرق بين هذه المفاهيم المختلفة يمكن أن نرده الى فرق الدرجة فى التجريد ، فانه يظن مثلا أن الطبيعة أقل تجريدا من الله ، وأن المجتمع أقل تجريدا من الطبيعة . ولكن كل الافكار يتخللها مبدأ أخلاقى أو - خير من ذلك - تكون مثلا عليا أخلاقية ، سواء كان عارضوها يريدون ذلك أو

لا يريدونه ، وهي بهذه المناسبة تحتم مبدأ غائيا ، ويمكن أن تلحق بها جميعها الصفات الخاصة بفكرة الخير الاسمي ، وهي فكرة تناولتها الفلسفة القديمة لتجعل الوظيفة الغائية للتقدم أكثر وضوحا

ما قدمه علم الأنثروبولوجيا (علم الانسان) لتناول معايير التقدم

لقد تتبعنا المحتوى البراجماتيكي للتقدم في عملية التاريخ السلائي . وبهذا المصطلح نحاول أن نتجنب فصل الدراسة التحليلية للنظم الثقافية عن الديناميكية الكامنة في انتشار الثقافة ، وعن الاحتكاكات السلافية والشعبية والسياسية والصراع والتكامل التي هي مظهر تاريخي خالص ، وبطريق الدراسة الانثروبولوجية يمكن أن نسير بالواقعية الى أقصى حدودها ، لأن (أ) علم الانثروبولوجيا يشمل جميع مجالات المجتمعات الانسانية والثقافات ، (ب) وهي تدرس كل جماعة انسانية ومذهب ثقافي بمصطلحات متساوية بدون تقويم مقارن ، دراسة تسمح بتناول السياسات الدولية المتجمعة بدون أن تترك عوامل قابلة لأن تزعج أو تزعزع النظام الدولي ، وجميع الامبراطوريات العظيمة بما في ذلك الدولة الرومانية قد عانت الشدائد من جراء النقص في عدم تكامل التجمع الثقافي السلائي ، ويستطيع علم الانثروبولوجيا أن يفخر بأنه في مكنته أن يقدم الاساس النظري لنظام الجنس البشري والموارد الانسانية على خطوط عالمية . وهي أخلاقية في جوهرها ، ويمكن تحليلها (١) بوصفها تنسب محتوى لمعانى الألفاظ لكل ثقافة ، ويوصل ذلك الى الدفاع عن التعدد الثقافي ، (٢) كشف المحتوى لمعانى الألفاظ والقيم الموجود في كل ثقافة (٣) افادة المجتمع الدولي للقيم الذي يستطيع أن يسهم في ترقية الانسان بوصفه انسانا ، والفاء فكرة وحالة التخلف الشعبي والسلائي والاجتماعي الذي يتبع الاعتراف بالمحتوى السمنتيكي للثقافة لا العكس

ويتبع هذه الدلالات السابق ذكرها أن الاستنتاجات الانثروبولوجية عن الثقافات المختلفة توافق في المكان الاول الاحكام القيمية . ولما كان علم الانثروبولوجيا علما وصفيا فانه لا يسمح لنفسه بأن يكون حكما أو له قدرة على التعبير عن الاحكام القيمية ، والحقيقة أن هذا ليس المعنى الحقيقي لتقرير أن الاحكام القيمية من وراء القروض الانثروبولوجية . وما يدور حوله البحث هو أن تقارير الانثروبولوجيا لها محتوى قيمي داخلي يمكن وقد لا يمكن أن يصير واضحا . وحينما يرفض علماء الانثروبولوجيا أن يعبروا عن أحكام قيمية خاصة بالمجتمعات والثقافات التي يدرسونها أو ينكرون على أنفسهم القدرة على القيام بذلك فهم في الحقيقة يتحاشون أن يظهروا الدلالات القيمية لتقريراتهم الوصفية . وحينما يجعلون هذه الدلالات واضحة (ويحدث ذلك في مناسبات مثل اصدار منشورات أو تزكيات للحكومات أو حينما يتحازون لمسألة السلائي) فانهم في العادة يفعلون ذلك بواسطة النشر الأدبي عاملين على تجنب جلب الاحكام القيمية في أوصافهم العلمية للثقافة

وحتى حينما يتجنب العالم الانثروبولوجى كل التجنب أن يجترأ على اصدار الأحكام القيمة فان الدلالات القيمة لتقريراتهم موجودة ، ولا تثير الاهتمام مسألة هل تصبح هذه التقارير واضحة وبغيد منها الناس غير علماء الانثروبولوجى . ومن أمثلة ذلك تناول الانثروبولوجى لمسألة السلالة مسألة فى صميم الموضوع ، فسياسة سلالية فى الظاهر قد تكون استمدت وحيا من أحكام القيمة يمكن أن يتصور أنها تستمد تسويقها النظرى من تأكيدات ونتائج انثروبولوجية ، وهو الامر الذى يدل ببساطة وموضوعية على أنه ليس هناك فروق كائنة تجرد من الصلاحية هذه السلالة أو تلك السلالة . ولكن مثل هذه النتيجة لها دلالتها المباشرة ، وهى أن التمييز السلالى يلزم منه . وكون المدافع عن النتيجة القيمة الداخلية عن تساوى السلالة ليس من علماء الانثروبولوجى (فقد يكون من المشتغلين بالسياسة) لايقتصر من قيمة الدلالات القيمة للبحث الانثروبولوجى عن السلالة . ان وضع هذه الدلالات موضع التنفيذ هو وحده الذى يخرج من سيطرة العالم الانثروبولوجى . وقد نتحدث حديثا مناسبا عن تقسيم العمل . فالعالم الانثروبولوجى يقوم بعملية الوصف والتحليل ، والسياسى يحول الى وضع مادى الاستنباطات القيمة للنتائج الانثروبولوجية ، ومن هذه الخاصة المزدوجة للمعرفة الانثروبولوجية يمكن أن تستخرج طبيعة اسهام الانثروبولوجى لعلم الانسان ومشكلاته ، وهذا الاسهام يعمل فى مستويين متميزين :

١ - مستوى الأحكام على الواقع ، فالانثروبولوجى بوصفها علما مؤهلا لوصف وتحليل المجتمعات الانسانية المختلفة والثقافات تقدم المقدمات الموضوعية التى تقاسم عليها أى سياسة يقصد بها أن تتناول النوع البشرى فى مجموعه .

٢ مستوى أحكام القيمة ، فعلم الانثروبولوجيا بفضل دلالاته القيمة يبين القواعد للعمل الذى يؤثر تأثيرا مباشرا فى مشكلات الانسان الداخلة فى السلالة والداخلية فى الثقافة واستكمال القيم الثقافية فى نظام شامل للنظام الانسانى .

وفى المستوى الوصفى والتحليلى يتكون الاسهام الانثروبولوجى فى توضيح المقدمات التى يلزم أن تركز عليها سياسة تناول عقل وأخلاقي للاحوال الانسانية ، ووظيفة الجزء الوصفى والتحليل فى الانثروبولوجى فى داخل النظام الدولى أن يعلم الفرد والوعى الجماعى فى الواقعيات التى تكون الحالة الاجتماعية والثقافية للانسان . وفى هذا وهو وظيفتها فان الدراسة الوصفية والتحليلية للانسان والثقافة هى نفسها اكمل تبرير مادى للحكمة السقراطية الماثورة ، وهى أن الفضيلة معرفة ، والمعرفة الانثروبولوجية تقدم الوسائل الأساسية للوعى النفسى الجماعى الذى هو أساس اقامة النظام الانسانى على المستويات القومية والدولية ، ولأية درجة للنظام الانسانى على خطوط عالمية يلزم أن يطبقها مقدار مناسب من المعرفة الانثروبولوجية . وتحصيل العالمية الكاملة لابد أن تدعمه معرفة عالمية بقدر ما يستطاع من تحصيلها . وفى هذه العلاقة الصميمية بين حالة المعرفة ودرجة التحول الى العالمية نستطيع أن ندرك المعنى الاخلاقى للمعرفة الانثروبولوجية منظورا اليها من ناحية شكلها الوصفى والتحليلى .

وإذا كانت الفضيلة معرفة فإن المعرفة عن طريق التبادل فضيلة لأنها تصير فرضاً سابقاً لترقية النظام الانساني في المحتوى الحديث السكاني والتقني والسلالي الثقافي . وفي هذا المحتوى يمكن تعريف المعيار الانثروبولوجي للتقدم بأنه معيار المعرفة الانثروبولوجية بالإشارة الى ترقية التنظيم السياسى على سلم التحويل الى العالمية . وفى هذا الاعتبار الخاص يستلزم المعيار الانثروبولوجى أن أية سياسة أو عمل يقصد به تناول مشكلات الامتزاج السلالي والامتزاج الشعبى والاختلاط السياسى يلزم أن يعتمد - بالإضافة الى معلومات مختصة - على معرفة مقدمة من الوصف والتحليل الانثروبولوجيين . ومخالفة المعلومات الانثروبولوجية المختصة فى معاملة أى أقوام متأثرين بالسياسة والعمل الدوليين عرضة لأن تجلب أحوالاً متخلفة ، وتؤدى الى علاقات انسانية متنازعة .

واسهام الانثروبولوجيا فى المستوى القيمى يتكون فى الضمان النظرى لقيم قابلة لأن تصير عالمية ، وهى من ثم خليفة بأن تثرى وتمد مجال القيم تحت تصرف البشر . وفى عملية استكمال القيم لا يكون المعيار الانثروبولوجى حائلاً ، وعلماء الانثروبولوجيا لا يرفضون أية قيمة من القيم التى يواجهونها ويدرسونها ، ولو أن بعض هذه القيم من وجهة نظر الانسانية قد تكون سلبية ، ولكن الانثروبولوجيا تقدم المعيار الأساسى للمحافظة على قيمة اجتماعية ثقافية وجعلها عالمية فى النهاية ، وهذا من اسهامها الايجابى لوظيفة وترقية المجتمع الذى تعمل القيمة فى نظامه ، ولكن عالم الانثروبولوجى كذلك يستطيع أن يقدم معياراً سلبياً لأية قيمة يكون عملها فى داخل نظام اجتماعى وثقافى يثبت أنه معطل بل هدام للمجتمع ، ووجوده يظن أنه دافع للتقدم .

واتخاذ المعيار الانثروبولوجى للتقدم وتطبيقه يصحبها عدد من الصعوبات تعقدها يعادل أهميتها ، ومصدر مثل هذه الصعوبات يمكن أن يقتفى أثره اما الى مجال الانثروبولوجيا الوصفية والتحليلية أو الى دلالاتها القيمية . وحتى الوقت الحاضر قد وجه علماء الانثروبولوجيا فى الأغلب التفاتهم لمجموعة واحدة من الصعوبات، وهى الصعوبات الناشئة من المعيار الذاتى المطبق بوعى أو بغير وعى على دراسة المجتمعات الانسانية والثقافات الوصفية والتحليلية ، وتدخلها قد يجلب تقاريرات مشوهة ومبتسرة عن هذه المجتمعات والثقافات . وعلماء الانثروبولوجيا معنيون بحق بمسألة امكان أى أوصاف مشوهة أو حتى أى معرفة ناقصة قد تؤدى اما الى الانتقاص لقيمة الثقافة المدروسة أو الى دلالات قيمية سلبية عن حملة هذه الثقافة . ومهما تكن الأسس التى يقوم عليها هذا النقد فإنه من الضرورى الإشارة الى أنه ينظر من جانب واحد ، ونصر على إعادة وضع المشكلة فى صياغة أكثر شمولاً بأن نضع فى حسابنا لا علاقتها بالمحتوى الوصفى للانثروبولوجيا فقط ، بل كذلك علاقتها بالدلالات القيمية لهذا النظام . وقد نجرب عرض الصعوبات المصاحبة لتوطيد وتطبيق المعيار الانثروبولوجى للتقدم تحت المظهر المزدوج لفساد المحتوى الوصفى والتحليلى وسوء تطبيق الدلالات القيمية .

وفساد المحتوى الوصفي والتحليل للأنثروبولوجيا له مظهران مختلفان ، الأول يستدل عليه بالنتائج السلبية السابق الإشارة إليها الناشئة من الوصف المشوه أو نقص المعرفة بالثقافة ، وهذا المظهر جد واضح ومعروف بوجه عام . فليس هناك حاجة لتأكيد . والمظهر الثاني يندر تناوله من ناحية علماء الأنثروبولوجيا ، وهو يخص تناول المحتوى القيمي للثقافات المدروسة . وعلماء الأنثروبولوجيا في اشتغالهم المتحمس بالوصف الدقيق والموضوعي ، ولكن كذلك في ميلهم الواعي أو اللاواعي للدفاع والتبرير للنظم الثقافية التقليدية التي يواجهها هجوم المتغذية الحديثة المدمر ، عرضة لأن يميلوا الى إغفال النواحي السلبية لهذه الثقافات ، وعمل العناصر الهدامة بين قيمهم الايجابية . وفي رأى كاتب هذا المقال أنه تقصير خطير في النظرية الوظيفية أنها حولت الالتفات من المحتوى القيمي للثقافة بأنها حصرت الاهتمام الأنثروبولوجي في إثبات الوظائف ذات المعنى للقيم الثقافية ، وهذا في حد ذاته ليس هو المظهر الجدير بالولوم للأنثروبولوجيا الوظيفية . والنقد الموجه هنا مقصود به دلالات المذهب الوظيفي ، وأولها هو أنه لما كانت كل المركبات الثقافية لها وظيفة في أى نظام اجتماعي فإن هذا يبرر وجودها ، والدلالة الثانية تنبع من الدلالة الأولى . وبرغم أنه في العادة لا يسلم بأنها كذلك فإنها بارزة بروزا واضحا بوصفها مطلباً قيمياً . وكون القيم الثقافية تبررها وظيفتها في نظام اجتماعي معين يدل على أنها في صميمها صالحة . ونذكر الآن أن هذه الدلالات الوظيفية نتيجة مغالطة مزدوجة ، فأولا تبرير قيمة ثقافية بفضل وظيفتها يكتسب في نظرية ثقافية محتوى أخلاقيا ليس من الضروري أن يكون لها ، وبرغم الادعاء الوظيفي لمنهج علمي فإنه يحدث خلل خطير حينما يستغل ما يصل الى التفسير (كشف الوظيفة) بوصفه مبدأ تبرير ، وثانياً الابراز الأبعد لفكرة التبرير الى التأكيد الفعل لصلاحية القيم الثقافية تنقصه الدقة ، وسبب ذلك أن المصار الوحيد للتعبير عن مثل هذا الحكم يبدو أنه التبرير ، أى تفسير وجود قيمة ثقافية وبيان عملها . وهذا النقد لا يؤثر في الحق الجزئي أو العام للتفسيرات الوظيفية ، لأنه برغم أن وظيفة العامل الثقافي قائمة فإنه لا يتبع ذلك أن هذا العامل له محتوى أخلاقي ايجابي ، وقد يكون للعامل الثقافي وظيفة محددة ، بل قد تكون هذه الوظيفة مع هذا سلبية في صميمها أو حيادية . فعادة قتل المتقدمين في السن في ثقافات خاصة لها وظيفة معينة . ولكن هذه العادة حينما ينظر إليها باعتبارها قيمة ثقافية لها محتوى سلبي ، ومن ثم لا يمكن جعلها عالية . وعملية القيمة السلبية في نظام اجتماعي ثقافي لا تعني ضرورة الحال ازالة هذا النظام ، لأن المؤثرات السلبية يمكن معارضتها بهذه القيم الايجابية ، ومهما يكن من الأمر فإن عددا متزايدا من القيم السلبية قد يسبب التحلل في نظام اجتماعي وثقافي . وببساطة المناسبة فإن آراء توينبي عن تداعي الحضارات وتحللها اذا لم تكن مقبولة في أتم مداهما فإنها يمكن أن تكون موحية لعلماء الأنثروبولوجيا .

والاعتبارات المذكورة تساعد على اظهار ماوصفته باعتبارها المظهر الثاني لافساد المحتوى الوصفي والتحليل للأنثروبولوجيا . وهذا هو المظهر المعنى بالقيم السلبية في الثقافة ، والمؤثرات السلبية لهذه القيم في المجتمع الانساني والتقدم . وتختلف

الثقافة وانقضاء عهد حملتها لا يزال فى مرحلة أولية المستوى الى حد كبير فى البحث ، وذلك برغم الاهتمام الشرعى لعلم الأنثروبولوجيا به ، وقبوله القيام بهذه للدراسة . والتداول التاريخى المحض أو الفلسفى للموضوع بدون تدخل علم الأنثروبولوجيا فى سبرغور الحقائق قد يجرّد أى نتائج يتوصل إليها بمثل هذا التناول من النتائج الواقعية لهذا العلم . وأهمية البحث الأنثروبولوجى للقيم السلبية فى الثقافة ستوضح فى خلال تناول وتطبيق التسق الثانى من المعيار المشار اليه فيما تقدم ، وهو المستخرج من دلالات الأنثروبولوجيا القيمية . وأساس المعلومات عن القيم السلبية وانحطاط المجتمعات الانسانية للنتائج عن عملها يشيران الى النتيجة المنطقية ، وهى أن القيم ليست كلها قابلة لأن تتحول الى قيم عالمية . وارتباط دور الأنثروبولوجيا أساسى فى هذا الموضوع ، لأن المنتظر من النظام أن يمهّد السبيل لجمعية مظاهر الثقافة الإيجابية والسلبية . ومهما يكن من الأمر فإن هذا الدور ليس مطلقا ، لأن مسألة القيم موضع اهتمام عالمى ، والكثير من النظم الأخرى والعوامل متداخلة فى إجراءات اتخاذ الثقافة وهضمها . وليس هو كذلك حاسما ، لأن مثل هذا التحويل الى العالمية ليس مسألة فرض فكرى ، وإنما هو اقتباس تدريجى وهضم وتجميع فى النظام الاجتماعى والدولى ، ومع ذلك فإن التداول الفكرى يحتفظ بمعناه العمل الكامل بوصفه لازما لتوطيد معيار للعمل التقدمى .

وبذلك ينظر الى وظيفة علم الأنثروبولوجيا فى مدى أكثر اتساعا ، وأبعد حدودا ، مما يستعد أن يسلم به الكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا . وبدون الحاق أقل ضرر بالمحتوى الوصفى والتحليل لعلم الأنثروبولوجيا فإن قبول الدلالات القيمية لنتائجه سيكون معناها عند علماء الأنثروبولوجيا احتمال تبعة نحو البشر فى مجموعهم . فإذا رفض علم الأنثروبولوجيا تبعاته القيمية ، وإذا ظل محصورا فى الأمن العقيم ، أمن العلمية الفاقدة الشعور المتحررة من القيم ، فإنه سيفعل ذلك على حساب المخاطرة بفقد علة وجوده ، وهى أن يعمل بوصفه علم الانسان .

الكاتب : تيودور ' يابادوبولس

اختصاصى فى الدراسات العرقية التاريخية المقارنة . ولد فى قبرص عام ١٩٢١ . تلقى دراساته فى جامعات لندن ؛ وباريس (معهد الأنثولوجيا) . قام بأبحاث عن تاريخ الحضارة الأفرقية تحت الحكم التركى ، كما قام بدراسات فى لغات ومدنيات حوض نهر الكونغو الأعلى وإقليم البحيرات العظمى خلال إقامته فى إفريقيا التى امتدت عشر سنوات . وفى عام ١٩٦٣ أنشأ مركز البحث العلمى فى نيقوسيا الذى تولى إدارته منذ عام ١٩٦٧ . له مؤلفات عديدة .

الترجم : على أدهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا

التغذية الرجعية

والسبرانية علم الاجتماع

المقال في كلمات

يتألف عنوان هذا المقال من ثلاث كلمات ، تصلح كل منها أن تكون موضوعا لمقال أو لكتاب خاص . وكل كلمة من هذه الكلمات هي علم قائم بذاته . والهدف الرئيسى لهذا المقال هو بيان أن كلا من الأجهزة السبرانية والظواهر الانسانية من سيكولوجية واجتماعية تعمل بطريقة التغذية العكسية . ولكى يتسنى للقارئ أن يستوعب هذا المقال يجدر بنا أن نشير بكلمة موجزة الى معنى الكلمات التى يتألف منها عنوان المقال .

ان كلمة السبرانية - او السبرنيطيقا - كلمة اغريقية الاصل مشتقة من كلمة معناها « موجه الدفة فى السفينة » . وقد اخترت هذه الكلمة للدلالة على الأجهزة ذات التنظيم الذاتى او الأجهزة التى تعمل بطريقة التغذية الرجعية او المرتدة . وقد عرف الكاتب السبرانية فى صدر المقال بأنها دراسة الأجهزة القادرة على التنظيم الذاتى لتستعيد توازنها من البيئة المحيطة بها .

ولكى يتسنى فهم المراد بعبارة التغذية الرجعية او العكسية يحسن بنا أن ننظر كيف يعمل أحد الأجهزة السبرانية المعروفة ، وهو الجهاز

المعروف باسم « الترموستات » ، وهو جهاز ينظم الحرارة بطريقة أوتوماتيكية ويستعمل عادة في الحجر المكيف الهواء . ولنفرض أنك ضبطت هذا الجهاز على درجة حرارة معينة ولتكن ٣٠ درجة مئوية ، فإذا هبطت درجة الحرارة في البيئة المحيطة بالجهاز ، وهي الحجر ، عن هذا المعدل ، وصلت معلومات الى مركز التحكم في الجهاز بأن الحجر أصبحت باردة . ويطلق على هذه المعلومات في الاصطلاح اسم « الدخّل » . وحينئذ يصدر مركز التحكم تعليمات الى فرن التدفئة ليبدا العمل فوراً على رفع درجة الحرارة الى المعدل المطلوب وهو ٣٠ درجة مئوية ، وهذه المعلومات الصادرة الى الفرن تسمى « خرجاً » . ومن ذلك يتضح ان المعلومات تسير في اتجاهين متضادين : معلومات واردة من البيئة الى الجهاز (الدخّل) ، ومعلومات صادرة من الجهاز الى الفرن . هذه المعلومات الصادرة تسمى « التغذية العكسية » لأنها تسير في اتجاه معاكس للمعلومات الواردة . والمراد بالتغذية هو الامداد بالمعلومات أو التعليمات المناسبة . ويطلق أحياناً على التغذية العكسية اسم التغذية الرجعية أو الاسترجاعية أو المرتدة ، وكلها ألفاظ تؤدي معنى واحداً .

وجدير بالذكر ان الجسم الانساني أو الحيواني يعمل بطريقة التغذية الرجعية ، فالإنسان اذا وضع يده في النار نقلت الأوصاب هذا الاحساس الى المخ - وهو مركز التحكم في الجسم - وعندئذ يصدر المخ تعليماته الى اليد كي تبعد عن النار ، وهذه هي التغذية العكسية ، وهي رد فعل عكسي لوضع اليد في النار .

ويلاحظ ان عملية التغذية العكسية أو الرجعية في الجهاز السبراني الذي اشرنا اليه تتألف من ثلاثة عناصر ، هي درجة حرارة الغرفة وهي من الأمور المتغيرة التي اعد الجهاز للتحكم فيها ، والترموستات وهو منظم الحرارة ، وفرن التدفئة . هذه العناصر الثلاثة تكون ما يسمى في الاصطلاح « النظام المغلق » ، وهو اصطلاح يستعمله كاتب المقال كثيراً ، وذلك لأن هذا النظام لا يعتمد في عمله على أي عنصر آخر . وهذا النظام يمتاز بالقدرة على تنظيم ذاته بذاته ، فهو يعدل نفسه ويضبط نفسه بطريقة أوتوماتيكية ، فدرجة الحرارة هي التي تتحكم في تشغيل الفرن ، والفرن بدوره هو الذي يتحكم في درجة الحرارة .

ويتألف المقال من مقدمة وجيزة يتحدث فيها الكاتب عن موضوع المقال باختصار وإجمال ، ثم يتناول تفصيل ما أجمله في فصول متفرقة يتحدث فيها عن ظاهرة التغذية الرجعية في النظم المغلقة حيث يقرر أن هذه التغذية لا يمكن تصورها إلا في إطار دائرة مغلقة ، وأن هذه المشكلة أشد تعقداً في العلوم الاجتماعية منها في الأجهزة السبرانية . ثم ينتقل

من ذلك الى الكلام عن الاتصال والتغذية العكسية حيث يبين أن الاتصال الآن يتم في اتجاهين متعاكسين في حين أنه كان يتم قديما في اتجاه واحد . ثم يتكلم على وسائل الاتصال حيث يقرر أن الاتصال البيشخصي (الذي يدور بين الأشخاص) هو أغنى أنواع الاتصال . ثم يتحدث عن التغذية العكسية في الأفراد والمنظمات والجماعات . ثم يختم بالكلام عن الفرق بين الأجهزة السبرانية والظواهر الانسانية .

يبدو أن التغذية الرجعية أو العكسية هي من الخصائص الرئيسية التي تتسم بها ظواهر الحياة . وفيما عدا ذلك لا تبدو هذه الخاصية الا في الآلات التي صنعها الانسان . فهذه الآلات تسرى عليها القوانين السارية على الانسان والمادة . وقد ابتكر العلماء علما جديدا لدراسة . تطبيقات التغذية العكسية ، ألا وهو علم السبرانية . ولما كانت التغذية الرجعية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمسائل المتعلقة بتوصيل المعلومات فإن السبرانية سرعان ما أدت الى ظهور نظرية خاصة بالمعلومات . ولذلك فإن هذه النظرية وتطبيقاتها قد أصبحت ذات شأن كبير في عالمنا الحديث حيثما ظهرت المشكلات المتعلقة بالادارة .

والغرض النهائي من السبرانية هو دراسة الأجهزة القادرة على التنظيم الذاتي ، وهو الأمر الذي يعتبر على وجه الدقة الخاصية الرئيسية لظواهر الحياة . والتنظيم الذاتي معناه قدرة الانسان التامة على ملاعبة ذاته وتكييفها مع البيئة مع المحافظة في الوقت نفسه على حياته ، وتعزيز هذه الحياة . ويمكن استخدام عبارة التغذية الرجعية للدلالة على تلك العمليات التي تعمل بها الأجهزة المختلفة - مستعينة بالمعلومات - على تنظيم ذاتها لتستعيد توازنها مع البيئة المحيطة بها .

والمشكلة التي تواجهنا في هذا المجال هي معرفة : الى أي حد تلقى النماذج السبرانية ضوئا على الظواهر السيكلوجية (النفسية) والاجتماعية . وقد أجاب كثير من الكتاب عن هذه المسائل بإجابات تتسم بالتردد أو التمسك . ولا ريب أن أي تقدم في مجال السبرانية لابد أن يعود بفائدة جلي على العلوم الاجتماعية . بيد أننا نحب أن نمسك المشكلة هنا فنبدأ بالكلام على تطبيقات فكرة التغذية الرجعية في هذه العلوم ونسأل بعض الأسئلة عن السبرانية وبخاصة فيما يتعلق بحدودها .

وبعد أن نورد بضع تعريفات أساسية للسبرانية سنحاول أن نصف الطريقة التي أمكن بها ترجمة هذه التعريفات ، وكيف ثبتت فائدتها في مجال العلوم الاجتماعية . وسنفعل ذلك من نواح ثلاث : أولاها التجديد الذي أدخل على دراسة موضوع الاتصال ، والثانية تطبيق فكرة التغذية العكسية على الوحدات السيكلوجية والاجتماعية كالأفراد ، والمنظمات ، والجماعات ، والثالثة الصعوبات التي تواجهها السبرانية في تحليل الوحدات الاجتماعية المفلقة ، وتحليل التغير الذي يطرأ عليها .

ظاهرة التغذية العكسية

لقد أوضح نوربرت وينر كيف أن السبرانية نجحت بالتدرج عن اهتمام العلماء في بداية القرن العشرين إلى أن الصدفة هي عنصر أساسي في الكون . وكان العلماء يعتقدون حتى ذلك الوقت أن الكون محكوم بالقوانين الطبيعية . ومنذ ذلك الوقت أصبحت لدينا نظريات متعارضة يؤدي بعضها حتمية قوانين المادة ، ويؤيد بعضها لاحتمية الصدفة . وهكذا وجدنا القول بالتماص الكلي للكون ينهار أمام التسليم في كل مكان وفي كل لحظة بالتعارض بين الحتمي والملازمي ، بين النظام والفوضى ، بين الاتصال و « الشوشرة » التي تشوش عليه . والخلاصة أنه لا يوجد شيء يمكن معرفته سلفا ، وأن النظام يفز الفوضى ، ولكن الاحتمال الأرجح هو الاتجاه إلى زوال الفروق والاختلاف بين الأشياء .

ويوضح لنا وينر هذه الفكرة على النحو الآتي :

أن الكون وجميع النظم المغلقة التي توجد في ثنائيات تتجه إلى فقدان صفاتها المميزة ، وإلى الانتقال من حالة غير ملائمة إلى حالة أكثر احتمالا ، الانتقال من حالة التنظيم والاختلاف التي تتجلى فيها الفروق المميزة والأشكال المختلفة إلى حالة الفوضى المتماثلة المتشاكلة . أن النظام هو أقل الأمور احتمالا في حين أن الفوضى هي أرجحها احتمالا . ولكن على الرغم من أن الكون يأسر إلى السقوط والانحيار فإنه توجد فيه عوالم محلية مغلقة يتعارض تطورها مع تطور الكون بوجه عام ، ويبدو فيها ميل محدود ومؤقت إلى ازدياد النظام . والحياة تأوي إلى أحد هذه العوالم المغلقة . وتستخدم فكرة « الأنروبيا » (عامل رياضي يعتبر مقياسا للطاقة غير المستفادة في نظام ديناميكي حراري) للاستدلال على درجة احتمال نمو هذه الفوضى أو - إذا شئت - درجة زوال الفروق والاختلافات في عالم معين محدد .

ومن ذلك نرى أن الأمر الجوهرى هو المحافظة على هذه العوالم المختلفة المنظمة ، المرتبة ، المركبة . ولكي تكون هذه العوالم كذلك يتعين أن تتلامخ خارجيا ، وتتكيف داخليا مع مظاهر التناقض والتفكك والتغير التي تمتدور البيئة . والتلازم هو رد فعل مؤقت للعدوان المتوسط أو القصير المدى ضد البيئة ، ومثاله انحناء النبات عندما تعدو عليه الرياح . أما التكيف فهو استجابة للتغيرات العميقة الطويلة المدى التي تعترى البيئة .

ولذلك ففي السبرانية ليس الأمر الجوهرى على الإطلاق هو المحافظة على محتوى بسيط أو المحافظة على مادة ما بل هو المحافظة على ثبات الشكل أو النموذج السبراني بصورة مستمرة . ثم إن مثال « الفينوتيپ » (١) قد يوضح لنا أن هذا الشكل أو

(١) الفينوتيپ Phenotype. مجموعة من الأجسام الحيوية ذات صفات مشتركة . المخرج

النموذج لا يمكن ببساطه تشبيهه بالمظاهر « الخارجية » أو « السطحية » للأجهزة المدروسة ، وهذا خطأ فادح ، لأن هذه المظاهر ما هي الا جزء من مظاهر التكيف لهذه الأجهزة . وقد نقول بطريقة أكثر دقة - وإن كان ذلك من الخطأ أيضا - كما يقول كلود برنار - ان الأمر في جوهره هو المحافظة على « الفكرة » التي يقوم الجهاز على أساسها . وهذه الفكرة تطابق في هذه الحالة « الجينوايتب » (١) أعنى التركيب الداخلي و « العميق » الذي يوجه الجهاز على أساس طويل المدى ، ويميزه عن غيره ، ويضفي عليه ذاتيته المستقلة الأولية .

ويبدو أن هذا التركيب الداخلي يمتاز بالانزان والثبات العميق . وإلى جانب ذلك يمتاز بمرونة خارجية دائمة بالنسبة للمؤثرات البيئية من حيث التلاؤم والتكيف على السواء . ففي كل لحظة يعود التوازن إلى التركيب الداخلي بفضل التفاعل مع البيئة . وكل جهاز مغلق يتكون من عناصر مختلفة ، وتدرسه السبرانية ، يجب أن يتوافر فيه هذان الشرطان الأساسيان : الاتزان الداخلي ، والمرونة الخارجية . الا أن هذين الشرطين ما هما الا مظهران متميزان لوظيفة واحدة كما سبق أن رأينا . ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الوظيفة المزدوجة التي اكتشفتها السبرانية من جديد تتفق تماما مع تعريف التركيب الداخلي ، اذ الواقع أن كل تركيب يتوافر فيه إمران . وهما أن له نقطة مركزية ومعايير للتفرقة بين الأشياء . وهذان الأمران يفرقان بين الأشياء التي لا يمكن انفصالها والتي يختلف معناها باختلاف الظروف : المعنى الذي يسيطر مركزيا على التركيب الداخلي ، والرموز الظاهرة التي يتجلى فيها .

ما هي إذن صلة التغذية العكسية بكل هذه المسائل الأولية ؟ ان وينر يستخدم تشبيهات لغوية يخلع فيها الصفات البشرية على الآلات السبرانية . وقد لاهه العلماء على استخدام مثل هذا الأسلوب وإن كان يساعدنا على فهم المسألة . ولهذا الغرض يميز وينر بين ثلاثة أنواع من الأعضاء في قلب الأجهزة السبرانية ذات التنظيم والضبط الذاتي فيقول : « أول ما يجب أن نعرفه هو أن هذه الآلات مصنوعة لأداء وظيفة أو أكثر من الوظائف المحددة . ولكي تؤدي هذه الوظائف يجب أن يكون لها أعضاء متحركة تشبه الأذرع أو الأطراف عند الكائنات البشرية . وبفضل هذه الأذرع والأطراف يتسنى لهذه الآلات أداء وظائفها على الوجه الأكمل . ثم يجب أن يكون لهذه الآلات أعضاء حس أو حواس (كأن تزود - على سبيل المثال - بخلايا كهرو ضوئية أو ترمومترات) لا تنبئها بالظروف الخارجية فحسب بل تمكنها أيضا من أن تسجل : هل تم أداء الوظائف المطلوبة أم لا . وهذه الوظيفة الأخيرة تسمى « التغذية العكسية » (رد الفعل) ، وفائدتها تحديد أنماط السلوك الواجب اتباعه في المستقبل في ضوء تجارب الماضي . ولتحديد هذه الأنماط من السلوك وبخاصة أشدها تعقدا يجب أن يكون في الآلة أعضاء مركزية وظيفتها اتخاذ القرارات :

(١) الجينوايتب Genotype مجموعة من الأفراد ذات صفات وراثية مختلفة : المترجم

الواجب تنفيذها ، وتحديد ما قامت به الآلة منذ زودت بالمعلومات التي اخترنتها
بوسائل مماثلة لوسائل الكائنات الحية » .

ومن ذلك يتضح أن التغذية العكسية تعتمد على أعضاء الحس .

ثم يقول : « ان مبدأ التغذية العكسية في أبسط صورته يعنى دراسة السلوك
بمقصد معرفة النتيجة ، وفى ضوء نجاح هذا السلوك أو فشله يتم تعديله فى المستقبل .
وبوجه عام يمكن ان يقال ان التغذية العكسية معناها « ضبط الجهاز بإعادة تغذيته
ببعض نتائج عمله » . »

ولكى يتسنى لنا فهم التغذية للعكسية يجب أن نفهم كيفية عمل الجهاز كله ،
فنقول : ان التركيب الداخلى للجهاز له معنى أى غاية محددة . وبين البداية والغاية
يوجد مسار أمثل يطلق عليه اسم المعيار . وفى أثناء هذا المسار تعرض عوامل
خارجية تعوق تحقيق الغاية ، وتؤدى الى الانحراف عن المسار أو المعيار . وهذا
الانحراف يجب تصحيحه أو - على الأقل - يجب تقليله ، وهذه هى وظيفة « التغذية
العكسية » . ولذلك لا يمكن تقديم التغذية العكسية الا اذا عرف المعيار ، فاذا انعدم
المعيار الدقيق وجب على الأقل أن تكون الغاية واضحة ، وفى هذه الحالة « يخترع »
الحل فى كل لحظة بالمقارنة بين الظروف والغاية . ومن الواضح أن الجهاز السبرانى
لا يمكن أن يتغلب على هذه الصعوبة الا اذا كان مستواه مرتفعا بحيث تكون لديه
القدرة على اتخاذ القرار المطلوب . وتزداد أهمية الأعضاء المختصة باتخاذ القرار
كلما تطلبت الاجابة مزيدا من التفصيل والدقة .

ومن ذلك يتضح أن التغذية العكسية (رد الفعل) هى فى حد ذاتها وسيلة
للتوازن بين التركيب الداخلى للجهاز وبيئته . وهذا التوازن يتمثل فى صورة
تفاعل بين القوى والعوامل المتعارضة . والعمليّة التى يقوم بها التركيب الداخلى
والتي تماثل الحياة لا تكون ثابتة أبداً ، بل هى فى حركة دائمة متطورة . ومتى توقفت
هذه الحركة كان ذلك معناه الموت أى توقف التوجيه والضبط الذاتى . بيد أن
العوامل الخارجية تحدث اضطرابا فى هذه العملية يتفاوت قلة وكثرة . ولكن التغذية
العكسية تتضمن حركات تهدف الى التعويض بالنسبة لهذه المؤثرات الخارجية ،
ولذلك تنتهى دائما بخلق ذبذبات مضادة مستمرة لتعويض الذبذبات التى تخلقها
البيئة . وما دامت الحياة قائمة فان المؤثرات الخارجية لا يمكن أن توقف الحركة
الداخلية وقفا تاما . وبهذه الطريقة لا يمكن أن توقف التغذية العكسية تأثير هذه
العوامل وقفا تاما . ولذلك يتخذ البحث عن التوازن طابعا دائريا يتفاوت بين حد
أدنى وحد أقصى . وكلما ازداد معامل التغذية المرتدة ازدادت مقدرتها على مقاومة
تأثير البيئة . ويجب أن يرتبط هذا المعامل ارتباطا مباشرا بدرجة استقلال الجهاز
أى بدرجة قدرته على التحكم والتنظيم الذاتى . وهذا الاستقلال موجود فى كل كائن

حي . وتزداد درجة الاستقلال تبعا لارتفاع مرتبة الكائنات الحية ، ويبلغ اقصىا
في الانسان .

بيد أن هذه التغذية العكسية ليست فورية ، بل يتطلب ظهورها بعض الوقت .
وكلما أسرعتم كان أفضل . ويجب أن لا تقل سرعتها عن سرعة البيئة . وتتلائم قود
رد الفعل مع سرعته في التغذية العكسية ، ولكنهما - أى القوة والسرعة - لا نكفيان.
إذا كانتا غير منظمتين ، أى إذا لم يستطع الجسم العضوى الافادة منهما على اكمل
وجه .

ومن الواضح أن كل ذلك يطرح قضية لأبد منها ، وهى قضية المعلومات الخاصة
بالبيئة ، وقضية إمكان مقارنة هذه المعلومات بالمعيار المبين ، أو بعبارة أصبح إمكان
تحليل المعلومات فى ضوء أغراض الآلة أو الغاية من العملية . ولذلك فإن الجهاز
السيرانى الذى نحن بصددده يجب أن يكون قادرا على تسجيل المعلومات الخاصة
بالصعوبات التى يقبل على الظن أنه سيواجهها ، كما يجب فى الوقت نفسه أن يكون
قادرا على مقارنة هذه المعلومات بلوحة القراءة التى تعطيه بالتالى الإشارة لبدء أحسن
رد فعل ممكن . وفى الجهاز الكامل الذى لا يعرف فيه المعيار سلفا يجب أن تكون
المؤثرات الرئيسية أو الاضطرابات الواردة من الخارج قوية التماسك بحيث يتسنى
قياسها ، وبحيث يستطيع العضو المختص باتخاذ القرار أن يحسب أفضل اجابة أو
استجابة . والواقع أن الانسان يختار أجزاء البيئة التى تكون قوانينها معروفة جيدا ،
لأن مثل هذه القوانين تكون فى العادة أكثر انتظاما واطرادا . ومعلوم أن مشابهة
الظروف للمعلومات المخترنة فى الذاكرة هى التى تسمح باستنباط الاجابة أو
الاستجابة المطلوبة .

هذا ، ويظل التوازن قائما كلما تجاوزت الأفعال وردود الأفعال وكلما تعاوضت،
أى عوض بعضها بعضا . وإذا لم تتم المعاوضة بصورة طبيعية بسبب تأخر التغذية
العكسية أو قصور الاجابة فإن التوازن لا يلبث أن يختل ، بل قد يتفق السدوان
الخارجى والتغذية العكسية فى آثارهما ، وهنا أيضا يختل الجهاز السيرانى أو
يموت . ولذا كان من الضرورى الاحتفاظ بالتوازن الدقيق بين الجهاز ، وعلاقات
القوى بين الجهاز وبيئته .

ومن هذه العرض السريع للمبادئ الرئيسية فى النظريات السيرانية يتضح
أن التغذية العكسية تتصل دائما بالأجهزة المفلقة والمحددة . والجهاز السيرانى
المكون من أجزاء مختلفة يكون دائما مفلقا ، أما لأن معياره محدد سلفا تحديدا تاما ،
وأما لأن غايته لا تغير لأنه لا يستطيع « تغييرها » . وعندما يجب - فى الحالة
الآخيرة - حساب أو تقرير الاجابة المؤقتة فإن ذلك لا يتم الا إذا كانت البيئة ثابتة
ومحددة فى ذاتها على الأقل . وعلاوة على ذلك فإن حساب الاحتمالات ، الذى يرتبط
بكل النظريات الخاصة بالمعلومات ، لا يمكن أن يتم الا فى إطار عالم ثابت ومتماسك .

وهذا هو السبب في أن التغذية العكسية لا يمكن تصورها إلا في إطار دائرة مغلقة .
وانطلاق دائرة التغذية العكسية هو الذي يجعل من الممكن تحليلها في أي نقطة ، وهو
الذي يجعل كل شيء سبباً ونتيجة في وقت مما (إذا تم تحليله من أعلى إلى أدنى) ،
ووسيلة وغاية في وقت مما (إذا تم تحليله من أدنى إلى أعلى) ، ومعنى ذلك أنه
ليست هناك بداية ولا نهاية (لأن الأعلى والأدنى يلتقيان ، والتفرقة بينهما إنما هي
تفرقة تحليلية مضطحة) .

يبد أن الكائنات الحية تمتاز بالقدرة على الخلق والابداع دون تقيد بظواهره
التغذية العكسية . وهذه الخاصية الجوهرية التي تنبع من صميم قدرتها على التولد
الذاتي والتجديد الذاتي أقوى فيما يبدو من خاصية المحافظة على الذات عند هذه
الكائنات . على أن الكائنات الحية لا تستطيع - في النهاية - المحافظة على ذاتها إلا
بإعادة تكوينها وخلقها بصفة مستمرة . وكلما ازداد تخصصها ازدادت صعوبة ذلك -
وتزداد أهمية هذه القدرة على الخلق والابداع كلما ارتقت رتبة الكائن الحي . وهذه
القدرة هي من أخص صفات الكائن البشري .

ونود في الصفحات التالية أن نبين - في ضوء النتائج التي أسفرت عنها
التجارب في مجال السيكلولوجية الاجتماعية للجماعات الصغيرة - أن مشكلة التغذية
العكسية أشد تعقداً في العلوم الاجتماعية منها في الأجهزة السبرانية . وإذا توهم
إلزامي - بآدى الرأي - أن هناك وجهاً للشبه بينها وبين الأجهزة السبرانية فإن هذه
الوهم لا يلبث أن يتبدد متى أنعم النظر في المسألة بدقة . وبيان ذلك أولاً أن انغلاق
الجماعات البشرية يتغير باستمرار ، وثانياً أن تغير الغايات وثباتها يتعاوران في كل
لحظة . ولذلك لا يسعنا إلا القول بأننا من الآن فصاعداً سوف نجد أنفسنا أمام
« دوائر مفتوحة » ، والسؤال الذي يطالعنا الآن هو : ماذا يحدث في العلوم الاجتماعية
لنظرية التغذية الرجعية في النماذج السبرانية ؟

الاتصال والتغذية الرجعية

احلال نظام جديد للاتصال محل النظام القديم

لقد توصلت السبرانية إلى نتائج مفيدة في نظرية الاتصال ، فبينت عيوبه
النظرية القديمة وأحلت محلها نظرية جديدة . وكانت النتيجة الأولى هي التخلي عن
النظام القديم الذي نادى بأن بداية الاتصال هي نقل رسالة من مرسل إلى مستقبل .
وكان هذا يتطلب مراعاة الدقة في المواعيد كما كان يحدث من جانب واحد ، وكذلك
كان الاتصال يتسم بالطابع الاستاتيكي أي الخالي من الحركة . والواقع أن إعادة
التوازن بالتفاعل الذي تقترن به فكرة التغذية العكسية يتطلب أن يكون المتصل
أو المتحدث مرسلًا ومستقبلًا في وقت مما . ذلك بأن التغذية العكسية تتضمن أن
يكون لكل سؤال جواب . وحتى إذا بدأ لأول وهلة أن التغذية الرجعية غير موجودة

فى الظاهر وجب التسليم بوجودها والا عدت الرسالة الموجهة ضربا من الأحلام .
والواقع ان الأمر الذى يجب تفسيره هو انعدام التغذية الرجعية فى ظروف معينة
لا وجودها . ذلك أن الاتصال لا يكون تاما الا بالتغذية الرجعية . ولذا يتعين علينا
أن نستبدل بالنظام الاستاتيكي القديم الذى صورته « مرسل مستقبل » نظاما
ديناميكيا (حركيا) صورته « مرسل مستقبل » .

يضاف الى ذلك أن الباحثين السابقين كانوا يقومون بدراسة الشفرة الخاصة
بالرسائل المنقولة ، وحل هذه الشفرة . أما اليوم فانه يجب علينا أن ندرس هذه
المسألة على أساس تعدد الرسائل المتبادلة وتكاملها ، وتشعبها أو تفرقها ، مما يؤدى
الى الاسهاب فى موضوع الحديث واستيعابه . لم تعد المسألة الآن مسألة رسالة
« مفردة » بل « دورة » كاملة للرسائل المتبادلة . وإذا كان الأمر كذلك فان الأمر
الذى يجب تفسيره هو الانعدام الظاهرى لهذه الدورة فى حالات معينة ، لا وجودها .

ومتى بدأ الحديث فى موضوع ما (أو متى وجه سؤال) فان الحديث المتبادل
يتسع ويتطور بأشكال وصور شتى فيتضمن ضروريا من التقويم ، وألوانا من
الاقتراحات ، وقرارات نهائية ، وأمارات تنبئ عن الاتفاق أو الاختلاف ، وأسئلة
تنم عن الشعور بالسرور أو تمتزج بالتهكم ، وحركات تدل على الارتياح ، أو كلمات
قارصة . وتشتمل دورة الاتصال على تبادل المعلومات ، وتكرارها ، كما تخالطها
« شوشرة » . وكل ذلك يحدث فى وقت واحد . ونتجه المحادثة الى أن تتخذ طابعا
يتسم بالشمول ، فتتكرر فيها الأقوال أو التفسيرات التى تتم فى تودة وأناة بدلا من
الأحاديث التى تدور على عجل . وتتوقف مدة الدورة على أهمية السؤال ، أى على
الاهتمام الذى تبديه الأطراف المشتركة فى الحديث .

وحيثما وجدت التغذية العكسية فان المظهر السلبي منها يظل موجودا خلال
الدورة كلها ، وهو يوجد فى البداية على هيئة السؤال المبدئى ، ثم يوجد بعد ذلك
فى متابعة الأسئلة والأجوبة ، ويوجد فى النهاية فيمابقى من المسائل التى لم يتم
حلها ، والتى تؤدى دائما الى سلسلة جديدة من الاتصالات المتبادلة وبالتالي الى دورة
جديدة . وفى أثناء المحادثة يمكن أن تتداخل الدورات وتتعاقب ويتخلل بعضها
بعضا ، وتبدأ من جديد وتتلاشى .

يبعد أن التغذية الرجعية السالبة (١) الخاصة بكل مشترك فى الحديث تشعب
عادة فى اتجاهات مختلفة . أما التغذية الموجبة فهى التى يستطيع كل فرد
أن يحصل عليها من غيره طبقا لمشاعره وأحاسيسه ، وهى التى تنتهى بإدخال التغذية
الرجعية الفردية فى شبكة من الاتصالات المترابطة . ويكفى وجود نقطة اتصال

(١) التغذية الرجعية نوعان : سالبة ، وهوجبة . فاما السالبة فهى عودة جزء من خرج المذبذب
الكهربى الى دخله للعمل على تقليل سعة الدبذبة ؛ واما التغذية العكسية الموجبة فهى التغذية ذات
التطبيق الموجبة التى تزيد من كسب المكبر (أو المضخم) : المخرج

واحدة (حادثة ، أو مشكلة ، أو سؤال) بين الأمور الهامة المختلفة (الأفراد ، الجماعات ، الخ) حتى تظهر شبكة من التفاعلات بينها . ومن ثم لم يعد يوجد ما يسمى بالمستقبلين والمستقبلين ، بل يوجد ما يسمى بالتصلين أو المتحدئين . ويقول يراك ان التصلين يضعون - واحدا تلو الآخر أو في وقت معا - بصماتهم على الحديث ، ويضعون لانعكاسه . وهكذا يسير الترابط بين المتحدئين جنباً الى جنب مع الاتجاه الى تساوى الشركاء في المعلومات ، أى مشاركتهم فيما لم يكونوا يشتركون فيه من قبل . وهذا هو ما يعنيه نيوكومب عندما يتحدث عن « مبدأ التوازن » فى جميع ضروب الاتصال . وهذا المبدأ انما يتحقق بسبب وجود نقطة اتصال فى بداية الأمر بين المتحدئين ، ولكن هذه النقطة تنمو وتكبر كلما زالت الفروق بينهم ، وتساوا فى المعلومات . وجدير بالذكر أن ثبات نظام الاتصال مرهون بإمكان الاحتفاظ بهذا التوازن ، ويتوقف الحديث متى تساوى المتحدئون فى المعلومات أى متى تمت المشاركة بينهم فيها .

وسائل الاتصال

يقال عادة ان الاتصال البيشخصى (الذى يدور بين الأشخاص) هو أغنى أنواع الاتصال ، لأنه اتصال مباشر يدور بين الشخص والشخص وجها لوجه . وهذا يرجع الى استمرار للتغذية الرجعية وتعدد أشكالها مع استعمال الحديث الشفهي وغير الشفهي فى وقت واحد . وفى وسع كل انسان أن يكيف رسالته طبقاً للظروف المعقدة التى تحيط بالمتحدثين ، كما أنه فى وسع الشريك أن يفسر المعلومات الواردة من الخارج طبقاً لبواعث شركائه . ويبدو فى الحديث غير الشفهي أنه لابد من اضافة أهمية خاصة على الرؤية . وحسبنا أن نتذكر أن الشاهد هو قبل كل شيء الشخص الذى رأى بعينه أكثر مما سمع بأذنه . ماذا يحدث إذن عندما لا تقوم الرؤية بدور فى نقل المعلومات ؟ ألا يعرقل ذلك الاتصال ومعه ظاهر التغذية الرجعية التى هى لب التفاعلات ؟ اننا نعلم أن ثمة طرقاً بديلة تستخدم فى مثل هذه الأحوال كزيادة استخدام أعضاء الحواس الأخرى .

على أن صعوبات مماثلة تنشأ دائماً عندما يحدث الاتصال فى الجماعات الكبيرة بدلا من الاتصال البيشخصى . ففي هذا الاتصال الجماعى تفقد التغذية الرجعية الأصلية أشكالها المتعددة ، وتلجأ الى عمليات أكثر صعوبة ودقة ، وأطول مدة ، مما يترتب عليه - كما هو واضح - ضعف عوامل التغذية العكسية . وعند استخدام وسائل الاتصال الجماعى يمكن أن يجرى « الحديث العكسى » متأخراً جداً أو صغيراً الى أبعد الحدود بحيث تضطر الأطراف المستولة أن تنظمه بنفسها .

وماذا يحدث إذن عند اضافة صبغة رسمية على الاتصال بين الشركات والمؤسسات ؟ الجواب أن الأمر فيها يزداد صعوبة لأن قنوات الاتصال مقصورة

على السير في اتجاه واحد ، من القمة (الادارة) الى القاعدة . وهنا تتخذ الرسائل صورة كاريكاتورية بحيث يتطلب الأمر في النهاية اتباع أساليب خاصة لتيسير نقل هذه الرسائل . ولذلك تضطر الادارة - فيما تستخدم من أساليب التخذية الرجعية - الى اتباع طرق بديلة كالاشاعات . وقد أجرى ليفيت ومويلر تجربة أوجدوا فيها هذه الظروف حيث تولى المراقب وحده ارسال المعلومات ، وحظر فيها على جمهور المشتركين في التجربة ابداء أى رد فعل (معارضة) سواء كان شفها أو تحريريا ، فكانت النتيجة أنه تولد في الحال شعور بالعداوة تجاه المراقب . وكان الحظر القاضى بعدم ابداء أى رد فعل سببا في أن المعلومات كانت أقل دقة . على أنه بمرور الوقت ازدادت هذه الدقة بفضل جهود المراقب الذي أخذ يفقد الثقة في نفسه أما الجماعات التي أتيج فيها وقت لظهور رد الفعل قبل اصدار الأمر بحظره فقد تيسرت فيها الأمور كثيرا . وقد أوضح ثييو وكول أن امكان ابداء رد فعل (معارضة) لأى عمل عدائى من جانب المراقب يجعل الجمهور يشعر بالعطف عليه بعد التجربة . ولكن العكس يحدث اذا حظر على الجمهور ابداء أى رد فعل ينطوى على استنكار سلوكه العدائى ومن ذلك يرى المرء كيف أن نظام الاتصال في المؤسسات والهيئات يفقد أثره اذا أضفيت عليه صبغة رسمية . ومن هذه العيوب ينشأ الكثير من المفارقات التي تصبح تربة خصبة لجميع الأمراض النفسية والاجتماعية .

المشاركة في الاتصال :

ان جميع المشتركين في الاتصال لا يتباون مكانا واحدا في دورة الاتصال المؤلفة من جميع الاحداث المتبادلة الهادفة الى زيادة تساوى الجميع في المعلومات (أى مشاركة الجميع في المعلومات على حد سواء) . ولذلك يمكن أن يتأثروا بصفة عامة بنسبة من التنفيذ الرجعية طبقا للصيغة التي وضعها بيلز على النحو الآتى :

$$\frac{\text{و}}{\text{ص}} = \frac{\text{مقدار المشاركة الصادقة (المرسلة)}}{\text{مقدار المشاركة الواردة (المستقبلية)}}$$

وقد دلت دائما التجارب العديدة التي أجراها المؤلف على أن هذه النسب ليست متماثلة ، فالذين يأخذون زمام الحديث (وهم قادة الرأي) يجنحون الى مخاطبة الجماعة ككل ، أما المشاركون الآخرون فانهم يتوجهون بالمخاطبة قبل كل شيء إلى أشخاص باعياهم في الجماعة .

ولكن يبدو أنه من الضروري أن نذهب الى أبعد من ذلك لننظر في هذه الحقيقة : « أن لكل فرد طاقة معينة » - وهي بالتالى محدودة - على استيعاب المعلومات التي ترد اليه عن طريق التنفيذ العكسية . وعندما يتلقى شخص رسائل فوق طاقته - إما بسبب قلة استعداده وأما بسبب زيادة هذه المعلومات على القدر الذي يتناسب مع طاقته -

فان هذا الشخص يتخلى عن الاتصال ، وحينئذ ينقطع حبل الاتصال . وكذلك يجب أن نلاحظ نتائج التجارب التي دلت على أن ثمة سرعة قصوى لهذا الاستيعاب ، وهذه السرعة القصوى هي السرعة التي عندها يصل الشخص الى أعظم سرعة لاستقبال المعلومات مع احتفاظه في الوقت نفسه بقدرة قصوى على تمييز المعلومات الواردة اليه ، واختيار الاجابات المناسبة المطلوبة .

ولذلك توجد أيضا سرعة قصوى للتغذية العكسية . وفي وسعنا أن نستنبط أنها تختلف باختلاف المجالات التي يختص بها الشخص . ومن الواضح أن هذه المسائل الخاصة بالتشيع في استقبال المعلومات وبسرعة تمييزها يجب الافادة منها فيما نعرفه عن الحدود التي تتذبذب بينها التغذية الرجعية في النماذج السبرانية . وإذا كانت التجارب المذكورة تدل على وجود حدود قصوى فيما يتعلق بالتغذية الرجعية البشرية كان من السهل لكأها بنتائج التجارب في علم النفس السلوكي المتعلقة بالحدود الدنيا لادراك المعلومات ، التي تعطينا الحدود الدنيا للتغذية الرجعية البشرية .

وانك لتجد كثيرا من أوجه الشبه بين نتائج هذه التجارب وبين عمل الأجهزة السبرانية ، شأنها في ذلك شأن النتائج الأخرى التي أمكن التوصل إليها في هذا المجال الخاص بالصلات بين الاتصال والتغذية العكسية . وقد ساعدت النماذج السبرانية على تصحيح النظام القديم لدراسة الاتصال ، وبذلك جعلت تفسير نظم الاتصال أسهل من قبل . بيد أن الظواهر البشرية تتجاوز باطراد هذه النماذج السبرانية ، لما تتسم به هذه الظواهر من مرونة وتعقد شديد .

الناس ، والمنظمات ، والجماعات ، والتغذية الرجعية

الناس والتغذية الرجعية

أول ما أقوله أن الانسان كائن حي تجيش نفسه بشتى المعاطف والانفعالات . ولهذه المعاطف والانفعالات وظائف جوهرية في التغذية الرجعية بسبب التغيرات المستمرة التي تحدثها . . ولذلك فان زيادة التغذية الرجعية تزيد من ادراك الفرد للحقيقة وشعوره بها . وحينئذ تصبح هذه التغذية الرجعية مصدرا لعمله ونشاطه . وعلى نقيض ذلك نجد أن انقطاع مدد التغذية الرجعية الواردة من الخارج يسلم الشخص للتوتر النفسى الداخلى ، وحينئذ يتأثر عمله ونشاطه بهذا التوتر . وإذا كانت التغذية الرجعية كافية أصبح الاتصال أكثر ، وحل المشكلات أيسر . ولكن الناس الذين يتصفون بجمود النفس وبلادة الحس يجنحون الى تجنب الاتصال بالخارج أو يقللون من الاتصال به رغبة في حماية أنفسهم من عواذى التوتر ، وبذلك يتجشمون المشقات في سبيل أعمالهم ، أما الاتصال بالناس في يسر وسهولة فمن شأنه أن ييسر لهم أعمالهم . يضاف الى ذلك أن المرء حين يتحدث الى الناس يفرض عليهم

الاعتراف بوجوده ويدعوهم الى المشاركة فى عمله . ومن ذلك نرى أن العاطفة هي من المتغيرات الجوهرية فى سلوك المتحاذين ، وهي فى كل حالة تساعد أو تعوق دورة الاتصال وتوجهها توجيها مختلفا ، كما أنها تتحكم فى عملي التغذية الرجعية .

المنظمات والتغذية الرجعية :

ما سبق ذكره عن صيغ الاتصال بالصيغة الرسمية فى مجال المنظمات يعيننا على ادراك العنقبات التى تعترض سبيل التغذية الرجعية من جراء النظم التى يضعها الانسان . ومن المعلوم أن قنوات الاتصال فى المنظمات تكون اما راسية واما أفقية . وقد رأينا أن القنوات الراسية لا تعمل الا من أعلى الى أدنى . وفى هذه الحالة يجب أن يسلك الاتصال من القاعدة الى القمة قنوات أخرى . أما القنوات الأفقية فهى عرضة لأن تسد بالأحقاد والأضغان . وكلما انسلت تعين خلق قنوات « ملتوية » . وبخاصة عندما تكون الحاجة ملحة . هذا وتزداد صعوبة الاتصال كلما تعددت الرياسات والدرجات فى السلم الوظيفي الهرمي ، التى يجب أن يمر خلالها الاتصال . ذلك أن كل درجة من درجات هذا السلم هي بمثابة مرشح المياه ، فهى تصفى الاتصالات لتهيتها للعرض على الدرجة التالية ، وبذلك تسلب ما فيها من رصيد التغذية الرجعية .

يبد أن المراتب الوظيفية المختلفة لا تتصرف بطريقة واحدة أو بطريقة مباشرة . ويستشهد شرام على ذلك بما يجرى بين الدبلوماسيين وحكومتهم ، وهو يميز بين نوعين من المعلومات : واردة وصادرة ، تشبيهاً بالأعصاب الواردة (التى تورد الاحساسات الى المركز العصبى) والأعصاب المصدرة فى الجهاز العصبى . فالرجل الدبلوماسي يرسل تقارير الى وزير الخارجية (معلومات واردة) ، وهذا يجيب عليها فى خطاب عام (معلومات صادرة) .

وتبلغ المشاركة أقصاها عندما يكون وضع جميع المشتركين فى العمل متماثلا ، ويكون لديهم الحافز الذى يدفعهم اليها . وتنزل المشاركة الى أدناها فى المنظمات ذات المراتب الوظيفية الهرمية المتعددة ، ويكون الحافز الذى يدفع الناس اليها ضعيفا . وفى المؤسسات الشديدة المركزية نجد الأشخاص البعيدين عن المركز أى الواقفين على محيط الدائرة يقتفرون الى القنوات التى تزودهم بالمعلومات ، ولذلك لا يستطيعون التكيف مع الوسط الذى يعيشون فيه ، أى لا يستطيعون مسابرة هذا الوسط . ولكن الأشخاص المركزيين الذين يتمتعون بحق الكلام ويحتكرون هذا الحق لأنفسهم يعرقلون وصول ودود الفعل من جانب الأشخاص البعيدين عن المركز ، وبذلك يجزؤون عن التكيف مع هؤلاء الأشخاص ، أى لا يسايرونهم ، وتكون التغذية الرجعية لديهم فقيرة ، فى حين أن مشاهديهم أو المستمعين لهم ينفضون عنهم لئلا يزعجهم بخبية الأمل . وهنا يتضح المفزى الكامل لما قاله ستيفن يترزل من أن « المرء حين يتحدث الى الناس يفرض عليهم الاعتراف بوجوده » .

ومن الواضح أن الإنسان يجب أن يواصل الاستئناس بالتجارب الخاصة بأساليب القيادة والزعامة ، وأثر هذه التجارب في فاعلية التغذية الرجعية . والتجربة القديمة التي أجراها ليببيت وهوايت في هذا الشأن أشهر من أن تذكر . وقد أوضح لايل أن العقبات التي وضعت في طريق التغذية الرجعية أضعفت الروح المعنوية في نفوس « الجماعات » الديمقراطية ، أكثر مما أضعفتها في نفوس « الجماعات » الدكتاتورية .

وعلى وجه العموم فقد دلت التجارب والبحوث على أن أعظم المعوقات تعترض سبيل التغذية الرجعية الفعالة في الاتصال الرأسي داخل المنظمات . وهذا من الأمور التي تدعو للسخرية في المنظمات التي تعتقد أنها هيئات فعالة . وقد اقترح ليفيت تقدير لمساثر الناجمة عن ذلك حتى تتسنى المقارنة على نحو أفضل بين عيوبه ومزايا كل نوع من أنواع النظم . وفي رأيه ورأى نايث أن الفكرة القائلة بأن الفاعلية هي من سمات المنظمات ذات السلم الوظيفي الهرمي ، هي حادثة « تاريخية » عارضة ، أي مجرد ظاهرة ثقافية . وقد زدوتنا التجارب التي أجراها كورت لوين ونابها تلاميذه في علم النفس الاجتماعي بأعظم للنتائج الحاسمة في هذا الشأن . ولا ريب أن رفض المجتمع الذي يعد نفسه مجتمعاً علمياً لهذه النتائج يشهد بالطابع النقابي لهذه الفكرة .

الجماعات والتغذية الرجعية :

لو أنك أنصت للنظر في الجماعات لوجدت فيها جميع مشكلات التغذية الرجعية التي رأيناها في الفصل الخاص بالتغذية الرجعية والناس ، ولكننا هناك نجد هذه المشكلات تتضاعف وتتفاقم ، بل قد تكون أكثر تميماً .

وإذا كانت دراسة المنظمات تتركز أساساً على توصيل المعلومات فإن دراسة الجماعات أوسع نطاقاً وهي تقارب دراسة الناس . وبهذه الدراسة يستطيع الإنسان أن يدرك كل ما يمكن أن تتركه دراسة المنظمات خافياً . وقد ميز أنزيو بين ثلاثة أنواع من الاتصال في الجماعات (بما فيها المنظمات) : الاتصالات ذات الطابع التنفيسي (أي التي تنفس عن النفس) بتخفيف أثقال الهموم التي تضيق بها النفس ، والاتصالات التي تعبر عن الذات وأخرها الاتصالات الخاصة بمشاركة الجماعة من حيث هي . وجدير بالذكر أن كل هذه الأنواع الثلاثة تتضمن كافة ظواهر التغذية الرجعية ، وجميع هذه الأشكال من التغذية الرجعية تتشابه في دورة الاتصال .

ولذلك كان من الخطأ جعل التغذية الرجعية وفقاً على الاتصال البسيط . وإذا كانت هذه التغذية لازمة لبلوغ الأهداف المقررة فإن هناك تغذية رجعية أخرى تؤدي وظائف هامة كذلك . ومعلوم أن البيئة لا تخضع لمجرد الأهداف ، وأن كل إنسان يوصل من المعلومات أكثر مما يقول بلسانه . وكل خطأ في التغذية الرجعية بالمعلومات

قد تكون له عواقب وخيمة بالنسبة لبقاء الجماعات ، وقد يؤدي الى تفككها واضمحلالها وبخاصة فيما يتعلق بالجماعات الخاصة (اللجان المكلفة بأداء مهمة خاصة) . ولكن التجارب الخاصة بالجماعات تدل على أن العوائق التي تمنع الأشكال الأخرى من التنفيذ الرجعية قد تكون لها عواقب وخيمة كذلك .

والمواقع أن أنواع الاتصال الثلاثة التي ذكرها أنزيو يجب مقارنتها بما قرره بلاك في تجاربه الخاصة بالجماعات ، فقد قسمها الى ثلاث مجموعات : مجموعة مبنية على معيار القاعدية أو الكفائية ، ومجموعة مبنية على الصلات السيكلوجية التي تربط بين أعضائها ، ومجموعة أخيرة تضم خلايا العمل على أساس النفوذ الذي يتمتع به أفرادها . وقد أوضح بلاك أن نظام الاتصال يختلف باختلاف كل مجموعة من هذه المجموعات . ويلاحظ أن التنفيذ الرجعية بالمعلومات تبلغ غاية كمالها في جماعات الكفائية ، وإن كانت توجد في المجموعات الأخرى كذلك (وهذا أمر طبيعي) .

هذا وأنواع الاتصال الثلاثة ، بالإضافة الى النتائج التي توصل اليها بلاك ، تمكنا من معرفة أسباب (ووظائف) العوائق التي تعترض الاتصالات الراسية في المنظمات . ويلاحظ في التجارب التي أجراها بلاك أن جماعات الكفائية لاتضم سوى الأعضاء الذين يتساوون في مراكزهم وأوضاعهم . وفي المنظمات تتضاعف «الجماعات الخاصة» (المكلفة بأداء مهمة خاصة) كما تتضاعف «الجماعات ذات النفوذ» . وهذا أمر ممكن لأن كل جماعة تشتمل على الأنواع الثلاثة من التنفيذ الرجعية . وقد لوحظ أن اختلاف المراتب وتعددتها في السلم الوظيفي الهرمي في الجماعات الخاصة يحرهما من مزايا كثيرة . كما لوحظ أن إمكان التوسع في الاتصالات الصادرة من القاعدة يضعف الإدارة (القمة) على قدم المساواة مع القاعدة لأن كلا منهما تستطيع الاتصال بالأخرى . وقد أوضح زاجونج بالتجربة أن درجة الكفائية عند الناس ترتفع عند ما يكلفون أداء إحدى المهام كجماعة أو كفريق . وتبلغ هذه الكفائية أقصى غايتها عندما يتسنى لهم أن يتصل بعضهم ببعض بشأن النتائج التي توصلوا اليها كفريق ، وبشأن النتائج التي توصلوا اليها كأفراد . ويبدو الفرق واضحا بصفة خاصة عندما تكون المشكلة التي يجب حلها مشكلة صعبة . . وعندما يقتصر اتصالهم على النتائج التي توصلوا اليها كفريق دون بحث نتائجهم الفردية فإن كفايتهم لاتنمو بمثل الدرجة السابقة .

وصفوة القول أن هذه التجارب التي أجريت على الجماعات تكفي لتأكيد المميزات الخاصة التي يمكن أن تلاحظ فيها . ومن هذه الزاوية يتضح لنا أن دراسة الجماعات تسمح بالمزيد من ظواهر الاتصال والتنفيذ الرجعية التي لاتسمح بها دراسة الأفراد . ذلك أن كل شيء في الجماعات أكثر تعقدا منه في الأفراد .

ولكن إذا كان الأفراد يمثلون وحدات متميزة تتجلى لكل مشاهد ومراقب بكل

وضوح فإن الامر ليس كذلك فى الجماعات • ان الافراد يمكن مقارنتهم بالآلات ، ولكن المقارنة بين الجماعات والآلات تبدو أكثر صعوبة • ومع ذلك فلا فرق بين الاثنين • لقد أراد رجال القرن الثامن عشر أن يصنعوا آلة ذاتية الحركة فى صورة إنسان ، وأشار عدد من العلماء الى أنه يبدو اليوم أن الانسان يعتبر آلة • ولكن الواقع أن الوقت قد حان للعدول عن هذه الفكرة والرجوع الى الفكرة الاولى •

والآن يجدر بنا أن نقول أن تعريف الجماعة يضطربنا الى أن نطرح مرة أخرى جميع الأسئلة التى طرحت جانباً نتيجة للتشبه بفكرة الحتمية ، وأن نطرح فى الوقت نفسه مشكلة الافراد ، لأن الافراد والجماعات يختلطان اختلاطاً كبيراً ، وتعريف كل منهما يتصل بتعريف الآخر اتصالاً وثيقاً • وسنطرح هذه الأسئلة طبقاً لمعيارين : معيار الحدود أو الفروق بين الأجهزة والنظم المغلقة ، ومعيار التغير العميق على مستوى مماثل لمستوى الجينوتيب الذى لا يقبل التلاؤم البسيط ولا التكيف المعقد ، وبالاختصار على مستوى التغير الفجائى أو الطفرة • وبهذين المعيارين الجوهرين المطلقين نصل الى الحدود التى يقف عندها استخدام النماذج السبرانية •

الحتمية والابداعية

أوجه التشبه والاختلاف

لقد رأينا أن دورة الاتصال تبدأ عند نقطة ما من التفاعل : سؤال يوجه ، موضوع يعرض ، مقابلة تحدث اتفاقاً ، الخ • ثم يستمر تبادل المعلومات بتعاقب النقى والاثبات رغبة فى الوصول الى تكافؤ المعلومات بين اللذين يملكون المزيد من المعلومات واللذين لا يملكون منها الا القليل • ويزداد الاتصال كلما ازداد الأمل فى الحصول على غائدهم أحد المتحدثين • ومعلوم أن رفض توصيل المعلومات يتنافى مع مبدأ التكافؤ ، ويؤدى الى قطع حبل الاتصال •

بيد أن أوجه الخلاف بين المشتركين فى الاتصال لا يتم تفسيرها بطريق الصدفة ، بل يقدم المستقبل بتحليل كل مايقوله الطرف الآخر على أساس مايعرفه عن دوره فى عملية الاتصال ، والظروف التى يتحدث فيها • ويقوم المرسل بنفس الشيء عند ما يتكلم مع الطرف الآخر • وفضلاً عن ذلك فإن نظام الاتصال ذاته يوزع الادوار على المشتركين فى الحديث • وعندما يشترك المرء فى الحديث فإنه يختار بطريقة تلقائية دوراً يقيم للتوازن بين مايتضمنه نظام الاتصال المستخدم وبين حوافزه وميوله هو • ومن ذلك يتبين أن دور كل شخصين فى التغذية الرجعية يتحدد بتأثير هذه الادوار • ومن هنا أيضاً نرى أهمية نظرية الادوار التى يقوم بها المتحدثون فى دراسة موضوع الاتصال •

ويجب أن نلاحظ أيضاً أنه ليس من الضرورى أن يكون الأشخاص أنفسهم موجودين فى أثناء الاتصال ، فمن الممكن استبدال المتحدثين مادام يمكن لفريقهم أن يمثل

ميولهم واتجاهاتهم • وفي أفضل الأحوال يستطيع شخص واحد أن يقوم بالاتصال غير مواجهة فريق. معارض قد يكون كبير العدد • ولا ريب أن استبعاد المعارضة أو - بالمثل - مقاطعة التدخل المؤيد لها من شأنه تدعيم الوشائج بين فريق الأغلبية ، والتدليل على أهمية المشكلة بالنسبة للمشاركين في الاتصال •

وفي خلال تفاعلات الأدوار يمكن اظهار ردود الفعل تعزيزا لميول واتجاهات الذين يتدخلون في اطار الاجتماع العام • ويمكن أيضا - على نقيض ذلك - أن تحدث ردود الفعل احتكاكا بين المتحدثين عن طريق اثارة المعارضة الكامنة • وبهذا يمكن بسهولة أن تمر خطوط (وجوه) الخلاف التي تعمل على توازن نظام الاتصال نفسه خلال الهامش « الخارجى » للمشاركين كما تمر بينهم • وهذه الخطوط لا تنزلق دائما فحسب ، بل يمكن أن « تتحول » نوعيا خلال مدة المحادثة كلها ، والمناقشة أيضا •

ويمكن الأخذ من جديد في دراسة التنظيم الاجتماعى داخل هذا الاطار • ويقول في ذلك نيوكومب مانصه : « ان المعايير تبرز خلال الاتصال الذى يصبح بدوره ميسورا ومبكنا بسبب ظهور هذه المعايير بالفعل » • ومن ذلك يتضح أنه توجد حلقة دائرية بين المعايير والاتصالات • وخلال هذه الحلقة كلها يؤثر كل منهما في الآخر • ولذلك يقوم كل نظام من نظم الاتصال على أساس المعايير الكامنة ذات الطابع العام • وفى الوقت نفسه يظل نظام الاتصال يخلق باستمرار أصلح المعايير الملائمة له •

ولذلك نجد أن المعايير وخطوط الخلاف ترتبط ارتباطا وثيقا ، وبفضلهما تنوزع أدوار المشاركين في الاتصال ، وبفضلهما يصبحون شركاء في الحديث أو يعارض بعضهم بعضا في « أدوار مضادة » • ويقول أنزيو في ذلك مانصه : « كل نشاط اجتماعى يتطلب تبادل المعلومات سواء بين أعضاء الجماعة الواحدة أو بين أعضاء الجماعات المختلفة » • والطريقة التي يتم بها تبادل المعلومات تؤثر في العلاقات بين الناس • • بيد أننا نقول ان العكس صحيح أيضا لأن العلاقات بين الناس تؤثر في الطريقة التي يتبادلون بها المعلومات • وأخيرا نجد أن كل فكرة من هذه الأفكار تشير الى الأفكار الأخرى بطريقة دائرية • فما هو اذن العامل الاول الذى يولد إما علاقات ايجابية تنتهى بتكوين جماعة من الجماعات وإما علاقات سلبية ذات طابع متعارض ومتضارب؟ يقول أنزيو جوابا عن ذلك : « الواقع أن الذى يقوم بالاتصال ليس هو « الصندوق الاسود » المرسل ولا الصندوق الاسود « المستقبل » وإنما الذى يقوم به شخص يوجه الحديث الى غيره وشخص يتلقى الحديث منه • وفى أغلب الاحوال يشترك شخصان فأكتر في الحديث عن موضوع مشترك ويتناقشان فيه عن طريق المعانى » • ومن هنا نجد أنفسنا أمام جوهر المشكلة ، « مشكلة المعنى » • ويقول في ذلك نيوكومب : « ان عناصر الاتصال تتألف في جوهرها من « الرموز » المعروفة للمتحدثين ان قليلا وإن كثيرا ، والواضحة وضوحا متفاوتة وكثرة ، ولكن هذه الرموز قلما تكون أحادية المعنى • والرموز للدالة على معانى الكلمات تؤدي الى تداعى المعانى على نحو

يفتح آفاقاً من الفهم لدى المتحدثين ، ويساعد على التقاء هذه الآفاق شيئاً فشيئاً « وفي وسعنا أن نضيف أنها تساعد على تباعد هذه الآفاق شيئاً فشيئاً . والواقع أن هناك عوامل عديدة لتوليد العلاقات المشار إليها .

أول هذه العوامل عامل ذو طابع سيكولوجي أشار إليه نيوكومب في شروحه وتعليقاته ، وخلصته أن المتحدثين لا يهتمون في الواقع بالمضمون الشامل للرسالة بقدر اهتمامهم ببعض « خواص » معينة فيها . ذلك أن الذي يشد المتحدث إلى الاتصال ويحمله على المشاركة فيه هو إدراكه لخواص أو جوانب معينة في الرسالة التي يتلقاها من محدثه ، سواء على المستوى الشفهي (أى مايقوله المتحدث) أو على المستوى غير الشفهي (أى حركات وإشارات وهيئات المتحدث) ، وهى الجوانب التي يشعر نحوها بالجذب والفة . والخواص التي تهمة هى تلك التي تتضمن إجابة عن أسئلته ، وتفتح له آفاقاً جديدة ، وتؤيد آرائه وأفكاره . وعلى العكس من ذلك تلك الخواص - وهذه الخواص سلبية في هذه المرة - التي تبعد الشخص عن الاتصالات التي يرى فيها كثيراً من أوجه الاختلاف مع اتجاهاته أو أفكاره .

والواقع أن نظام الاتصال لا يؤدي وظيفته على الوجه الصحيح إلا إذا توافرت بعض أوجه الشبه بين المتخاطبين . ويمكن التعبير عن الخلافات حينئذ بعد أن يبدأ المتحدثون بالكلام عن أوجه الشبه هذه . وفي مثل هذه الظروف يدعو هذا العامل النفس المتحدث إلى اختيار بعض المعلومات دون بعض ، ليحصل جمهور المتحدثين على الاتصالات إليها .

وهذا الاختيار الذي يقتضيه كل واحد من المستقبلين يجعل المتحدث يغفل بعض المعلومات الوثيقة الصلة بالموضوع - يطلق عليها نيوكومب المعلومات الدقيقة - الخاصة بكل واحد منهم ، وذلك للحد من إثارة الشكوك والخاوف في نفوسهم . وهذا هو أساس توافق الآراء في الجماعة . ونحن نعلم أن الرأي الفردي الخاص من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى إثارة القلق وعدم الطمأنينة في نفس الشخص مما يدفعه إلى العودة إلى الرأي العام . ويجب أن نربط موضوع استيعاب الرسالة والاحتفاظ بها في الذاكرة أو نسيانها - « بخواص » الاتصال هذه ، وبظاهرة الأمن والطمأنينة التي تهيئها . ولا ريب أن شعور الفرد بـ « بوجوده » في الجماعة وانتمائه إليها يشجعه على الاتصال المشترك . ذلك أن الاتصال يقوم على الخواص المشتركة .

بيد أن لهذه الخواص نتائج أخرى منها أن الثقة التي يشعر بها صاحب القرار بعد اتخاذ قراره تجعله يختار المعلومات التي تتفق مع قراره دون غيرها . وعلى نقيض ذلك نجد أن عدم شعوره بالثقة يجعله يختار المعلومات الغامضة التي تحتمل معنيين متناقضين . وقد تصبح هذه الخواص ظاهرة مرضية ، أشبه بالدواء الذي يصفه الطبيب للمريض ليجرد أراضائه وتهديته . وقد دلت التجارب التي أجراها فلدمان وورتنش على أن الأفراد الذين يتعرضون لظروف محزنة يختارون عند اتخاذهم أى قرار

أغمض المعلومات التي تقدم اليهم . وهذا يفتح المجال واسعا أمام الاشاعات . وأخيرا نجد أن العواطف يمكن أن تشوه مضمون الرسالة ، وأن المعلومات يتم تحريفها قبل وصولها . وفي كل تجربة من هذه التجارب نجد أن « الخواص » نفسها تصبح نتائج أكثر من أن تكون عوامل . وهذا يرجع الى أنها تتأثر بعواطف المتحدثين .

ومن هنا نرى أن العاطفة من العوامل الاولى في الاتصال ، وهي تتأثر بخطوط أو أوجه الخلاف بين المشتركين في الاتصال . وهنا نجد الوظيفة النفسية للاتصال . ويتضح لنا في النهاية أن وظيفة المعلومات لا يمكن أدائها على الوجه الصحيح الا اذا تمت وظيفة للتنفيس . وقد دلت التجربة التي أجراها فلدمان ورتش على أن التغذية الرجعية تنسم بالواقعية والموضوعية كلما خلت نفوس المتحدثين من الانفعالات والعواطف . ومن ذلك يتضح أن العوامل العاطفية التي تقوم بدور في الاتصال لا تساعد على الدقة في نقل الرسائل . وهنا تطرح مشكلة « تسرب الانفعال » نفسها ، أي سريان الانفعال من شخص الى آخر . وفي وسع المرء أن يفهم النتيجة التي توصل اليها هيوما وشييتسلي ، وخلصها أنه « لا يوجد ارتباط بين المحتوى الموضوعي للمعلومات وبين ما يحتفظ به المستقبلون في ذاكرتهم » .

ومن العوامل الاخرى في الاتصال عامل ذو طابع ثقافي واضح لأنه مبني بصورة مباشرة على الاشتراك في أسلوب واحد من التفكير كما هو مبني على اشتراك البشر في معاني الكلمات . وكما قال بعضهم « ان الاستعداد للاتصال بين شخص وآخر يزداد كلما فهم الشخصان معنى الرموز التي يتصلان بها » .

وقد واجه علماء اللغة منذ زمن طويل هذه الحقيقة الأساسية : الاختلاف بين عائلات اللغات . ويبدو أن هذا الاختلاف يكمن في اختلاف طريقة تكوين الأصوات الكلامية « الفونيمات » ومعاني الكلمات وإعراب الجمل . وقد انتضج لعلماء الدراسات اللغوية المقارنة منذ قرنين من الزمان أن الفروق بين اللغات تافهة مما يعزز الاعتقاد بوجود لغة أصلية واحدة في قديم الزمان . وقد ظل هذا الاعتقاد زمنا طويلا هو المفرض الأساسي الذي قامت عليه عائلة اللغات الهندية الأوروبية .

ومنذ عهد قريب تبين علماء اللغات أن كل عمل من أعمال الاتصال في اللغة الواحدة يتضمن قدرا مشتركا من المعاني بين المشتركين في الاتصال ، وأن كثيرا من المعلومات لا يتم توصيلها خلال الاتصال لأنها من « الأمور المسلمة » التي تبدو واضحة ومفهومة بحيث لاتدعو الحاجة الى الإشارة اليها . هذه « المسلمات » المختلفة تؤلف الإطار الأساسي الذي يتم فيه الحديث دورة تغذيته الرجعية ، حتى وان ظلت هذه الدورة كاملة غير ظاهرة . ويمكن أن يدور الحديث بطريقة ضمنية دون الارتياح في هذه المسلمات ، على أنه يمكن أيضا - على عكس ذلك - أن يرفض هذه المسلمات ويبحث فيها .

وهذا يوضح لنا أيضا أن هذه المسلمات لاتؤلف إطارا للمعاني المشتركة

المفهومة ضمنا وحسب ، بل هى أيضا موضوع لموقف إيجابى أو سلبى . وتعبيرا عن هذه المواقف تظهر أوجه الخلاف بين المشتركين فى نظام الاتصال . وليست أوجه الخلاف هذه سوى المظهر الخارجى للماتل الذى يبدو بين المتحدثين فى أثناء الاتصال ، لأنها - أى أوجه الخلاف - تعبر فى حقيقتها عن عدم التماثل بينهم .

وهكذا يصبح الاتصال عبارة عن مكان وأداة معا لعالم ثقافى صغير يضم الوحدات المتفرقة فيما مضى ، وذلك بفضل القدر المشترك من المعلومات الضمنية ، وبفضل أوجه التشابه بين المتحدثين . وبواسطة « الانطباعات » و « الانعكاسات » التى ترد على المشتركين فى الاتصال يتأثر كل شريك منهم بالمعاني والسلوك والمعايير التى تظهر بينهم . وقد أوضح العالم « شريف » كيف أن تبادل الاتصال بين الأفراد يؤدى إلى إدراكهم للبيئة بطريقة متماثلة . ومتى تكونت هذه الوحدة فى الرأى فإن هذه الوحدة تجتنب بطبيعتها إلى تعزيز ذاتها . وقد أسس ج. هـ. ميد إمكان الاتصال على النظرية القائلة بوجود « الغير العام » ، وهذا « الغير » واحد بالنسبة لجميع الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافة واحدة ، وهو يسهل الاتفاق بينهم

وهذه الظروف التى تعزز أو أصر الألفة بين أفراد الجماعة (عن طريق الفهم الضمنية) من شأنها أن تخلق مناطق من « التشاكل » بين المتحدثين . وفى هذه المناطق يسهل التفاهم بينهم .

وفى حين وجدت فى الماضى وحدات عديدة مستقلة (أفراد أو نزعات واتجاهات نجد الآن أنفسنا أمام وحدة شاملة تضم جميع الوحدات السابقة التى أصبحت وحدات فرعية من الوحدة الكلية . لقد ظهر شيء جديد . لقد ساد نظام ثقافى جديد يضم كل شيء عن طريق وشائج الألفة وأوجه التشابه التى تربط بين الأشياء . لقد انعكست الآية . فقد انتقلنا من وحدات ثقافية متعددة إلى وحدة عامة مفردة ، وأصبح التشابه يحجب الفروق التى أصبحت الآن فروقا تافهة ، وهذه الفروق التافهة تتجه الآن إلى أن تصبح صفرا دون أن تصل إليه .

أما فى النماذج السبرانية فإن الوحدات ظلت مستقلة قائمة بذاتها لكى تحتفظ بتوازنها الذاتى . وفى ذلك يقول أنزوي : « فى ظاهرة التغذية الرجعية » يستقبل المتحدث المعلومات من يتصل به ، ثم يكيف سلوكه الخاص طبقا لهذه المعلومات ، ويعدل الرسالة التى يبعثها إلى محدثه نتيجة ذلك . أما فى السيكلوجية الاجتماعية فإن التغذية الرجعية تذهب إلى أبعد من ذلك . فهى تهدف إلى المشكلة والماتلة بين المتحدثين وإثراء الاتصال بينهما . والمستمع الذكى يجذب إليه محدثه ويحمله على العبدول عن التمسك بموقفه ، وذلك لشعوره بأن المستمع ينصت لحديثه ويفهمه . وإذا لم تنتهيا ظروف المشكلة تباعدت مواقف المتحدثين ، ولم يحدث التقاء بينهم ، وتعذر التفاهم بينهم إن لم يصبح مستحيلا .

وإذا وجدت مواطن التقاء واتفاق بين الشركاء سواء بسبب تشابه أساليب التفكير أو بسبب المعلومات المسلم بها بينهم فإن دور التفاعلات بينهم يسمح بالدقة. في التعبير عن معنى الرمز المصطلح عليه إلى حد يجعله وسيلة صالحة للاتصال، حتى ولو كانت الرموز ليست أحادية المعنى . ولما كان معنى الرموز يتوقف على المستوى الثقافي فإن الكلام يغيرها ويعيد صياغتها في كل محادثة ، فتظهر ألفاظ وتعبيرات جديدة ، كما يحدث توسع في المعاني ، وكل ذلك يضاف في النهاية إلى الكنز الثقافي للغة .

وهكذا تستمر الاتصالات المتبادلة بين الوحدات المشتركة كما تستمر التفاعلات المنظمة . ولكن يمكن - بحسب ظروف الحال - أن يتغلب موقف على آخر : موقف التكامل بين الوحدات أو موقف الصراع بينها ، موقف انقسام القيم الضمنية أو موقف الارتياح في كل ما يمكن أن يكون مشتركا بين الجميع .

وبطبيعة الحال تؤثر الوحدات الهامة بعضها في بعض ، وتنجح إلى التطور في طريق واحد ، أعني أنها تتحول إلى وحدة عامة مشتركة . ولكي تفعل ذلك يجب أن لا تكون مسافة الخلف بينها كبيرة . ولهذا السبب - دون ريب - تجاذب أطراف الحديث عادة في موضوعات معينة (الجو ، للصحة ، العمل ، الخ) . وهذه الموضوعات هي بمثابة قاسم مشترك يسمح بافتتاح الحديث الذي يجب أن يبدأ بأقل قدر من المشكلة بين المتحدثين . ومن الضروري أيضا أن تتطور الوحدات المتميزة بطريقة وسرعة واحدة ، وبصورة تدعو إلى التقائها ، أي تقليل مسافة الخلف بينها بحيث تتضائل إلى درجة الصفر .

وعن طريق هذا التشابه والاختلاف في الرأي تعمل الوحدات على خلق وإفناء نفسها باستمرار . وهي إما أن تنضم وتستقر وإما أن تتفرق ويتوازن بعضها مع بعض حول موضوع من التفاعل . والوسيلة الوحيدة لكي يسود الأمن بينها هي أن يتجنب بعضها بعضا . والواقع أن الوحدات الهامة لا تكون مغلفة بصورة نهائية ، ويتوقف اختلافها على الظروف والحوادث المختلفة .

الثبات والتغير

إن النسبية الأساسية للوحدات الهامة محكومة بالطريقة التي يتم بها اتخاذ القرارات وتنفيذها . وهذه الوحدات تلتحم أو تنقسم ، وتتكامل أو تتجمد . وهذا فصل إلى لب كل المشكلات التي يثيرها تطبيق النماذج السبرانية على الظواهر السيكلوجية الاجتماعية .

هذا والقرار يرتبط في جوهره بظاهرة التغذية الرجعية ، لأنها هي لب العمل كله . وهي - قبل كل شيء - الوسيلة لحل المشكلة . والتغذية الرجعية تتأثر وتؤثر

في وقت واحد . فهي تتأثر لأنها أولا تعتمد على « أعضاء الحس » أعنى شبكات الاتصال وقدرتها على توصيل المعلومات باستمرار من البيئة (أى التغذية بالمعلومات) وهي أيضا تتأثر مباشرة بمناسبة المعلومات (أى مطابقتها لمقتضى الحال) . وهي تؤثر في العمل بطريقتين : الأولى : اختيار النشاط الذي يعود بأكبر قدر من الفائدة مع بذل أقل جهد ممكن (أى الكفاية) ، والثانية : ملاءمة أو تكييف الاجابة طبقا للمواقف المختلفة التي تواجهها (أى المرونة) .

وانك لتجد أن كل جانب من هذه الجوانب يتخذ في الظواهر البشرية شكلا جديدا ينطوى على بعض الفروق الجوهرية ، وإن شأبه نظيره في أجهزة التحكم الآلي . وأول هذه الفروق أن توصيل المعلومات لا يتوقف على كفاية العمل الفني لشبكات الاتصال . وأهم من هذا الفرق أن توصيل المعلومات يرتبط ارتباطا وثيقا بظروف « المشكلة » بين المتحادثين ، سواء أكانت هذه المشكلة عاطفية أم ثقافية .

ولكن مناسبة المعلومات (مطابقتها لمقتضى الحال) تثير مسائل أكثر تعقدا من هذا بكثير . ذلك أنه سواء أكان الاتصال مقصودا أم غير مقصود ، شفهي أم غير شفهي ، فإنه يجب في كل الأحوال أن يكون استخلاص المعلومات الدقيقة ميسورا ، أيأ كان محتواها في البداية ، وأيأ كانت موادها . تعبيرات نفسية ، أم معلومات فنية ، أم معلومات تنبئ عن المشاركة أو تدل على النفوذ . وهذه المعلومات يمكن أن ترد من ردود فعل لدى الشركاء أو من الظروف التي يجدون فيها أنفسهم . وفي كلتا الحالتين يجب أن يدخل الإنسان في اعتباره ذلك الفرق الذي يوجد بين ما يعبر عنه المتحدث ظاهرا وما يخفيه باطنا . وهذا الجانب الأخير أي الباطن قد يكون في النهاية أهم من المظاهر بكثير . وأهم من ذلك أن هذا الباطن قد يتغير تغيرا تاما تبعاً للظروف . على أنه يجب على الإنسان أن يحاول ادراك هذا الفرق لأنه يزودنا ، عن طريق المقارنة ، بالمعلومات الدقيقة . ولذلك لا يشفر شيء (يصاغ في رموز شفرية) قبل الوقت المناسب . ومن الخطأ أن نركن إلى الرموز الشفرية الشفهية الظاهرة وحدها .

وفضلا عن ذلك نجد في الظواهر السيكلوجية الاجتماعية ان « الغير » ليس مجرد نمط من أنماط البيئة المادية التي تتصف بالثبات والاستقرار قليلا وإن كثيرا . بل هو دائما — على عكس ذلك — شخص يقم في اجابته كثيرا من بواعثه الخاصة . ولذلك لا يستطيع المتحدث معه أن يقدر — بطريقة دقيقة — مدى تأثيره على « الغير » كما يستطيع جهاز التحكم الآلي بالضرورة . بل نجد كلا الطرفين يلائم ويكيف نفسه مع الآخر في وقت واحد .

ولذلك نجد أن الغير يؤثر في المتحدث ويتأثر به . يضاف إلى ذلك أن المستقبل (الغير) يمكن أن يجعل نفسه مرسلا ، وبذلك يخترع لنفسه دورا خاصا في أثناء اجابته على أسئلة محدثه . وبذلك يكون كل مشترك في الاتصال شرطا وسببا ، مؤثرا ومتأثرا . ومن هنا تتعرض المحادثة في كل لحظة للتعديل والتحويل في دورة الاتصال

من حيث الموضوع • ولكن يجب على المتحدث أن يكون قادرا على التمييز بين الأشياء حتى يتسنى له أن يستخلص المعلومات الدقيقة منها •

والواقع أن الاتصالات المتبادلة هي في أغلب الأحوال متعددة الأطراف ، بعضها مرتبط ببعض • ولذلك يندر جدا أن تكون المواقف بسيطة • ومن شأن تعدد أطراف الاتصال صعوبة التحليل الذي يتعين على الانسان القيام به ، وبخاصة عندما لا تكون المسألة مسألة تحليل العلاقات المطردة بين القوانين العلمية بل يكون المطلوب هو تحليل اجابات متنوعة ومختلطة لصدورها عن كائنات تمتاز بحرية الارادة ، وتنشأ عنها الظواهر السيكولوجية الاجتماعية ونتيجة لذلك لا تجري المواقف أبدا على سنن واحد، ولا تتشابه الا من بعض الوجوه ، وهي تختلف كثيرا بقدر ما تتكرر • والخلاصة أن الانسان يخضع لعملية تطور تاريخي على عكس الثبات الذي تمتاز به أجهزة التحكم الذاتي • وعلى ذلك لم تعد المواقف قابلة للانعكاس والانتكاس بل هي تتطور باستمرار •

ولما كانت المواقف غير قابلة للانعكاس فان تحليل البيئة الراهنة لن يكون كافيا اطلاقا ، إذ أن التغذية الراجعة سوف تعتمد على التغذية التي تقدم في اللحظة الراهنة والتي يمكن التنبؤ بها في المدى القصير أو المتوسط أو الطويل • ولكن هذا التنبؤ يتوقف على وجود قدر من الثبات في تطور النظام الاجتماعي • ولما كان التطور مستمرا في هذه المجال فان التنبؤ لن يكون صحيحا الا اذا تضمن قدرا معيناً من الاحتمال (الرجحان) • وهذا الاحتمال يزداد كلما ازداد ثبات أو انغلاق النظام الاجتماعي ، ويتناقص كلما ازدادت « العشوائية » أي كلما ازداد النظام الاجتماعي انفتاحا ، وازداد تكرار الحوادث التي تسبب اختلاطا واضطرابا • ولذلك فان النظم الاجتماعية لا تزال حتى الآن بعيدة كل البعد عما تمتاز به النماذج السبرائية من ثبات وقدرة على التنبؤ •

وبسبب هذا كله لم تعد المسألة التي تواجه الفرد هي مقارنة بيئة تخضع للقوانين العلمية بشفرية تكشف عن الحل المناسب ، بل على العكس أصبحت المسألة هي وجوب مراقبة البيئة • وتتوقف نوعية هذه المراقبة على المعايير الموجودة تحت تصرفه بالفعل، وعلى المعايير التي يضعها في المستقبل • ثم ان شعوره بالأمن لا ينبع من ثبات العالم المادى بل من دقة تحليله لهذا العالم • لذلك يجب أن يتعلم كيف يكتشف أكثر المؤشرات دلالة • ويتوقف انتقاء المعلومات على دقة هذا التحليل • وبعد أن ينتقى هذه المعلومات يجب عليه أن يقومها بدقة لمعرفة مزاياها وعيوبها بالنسبة للمستقبل • ومتى قام بهذا التقويم تستي له أن يتخذ قراره ، أعنى اختيار العمل التالي • ومن ذلك يتضح أنه يعمل في أثناء هذه العملية - عملية اتخاذ القرار - طبقا للمعايير والمؤشرات التي وضع ثقته فيها • وعندما يتطلب الأمر قرارا سريعا فان الفرد يعتمد على حدسه وذكاائه الفطري ، لما يشعر به من الثقة في نفسه ، ولا ريب أن الآلة ذات الحركة الذاتية يعوزها هذا الشعور • ولذلك فان عملية اتخاذ « القرار » تتم فيها بطريقة آلية •

ان المسئولية التى تتسم بها المواقف السيكلوجية الاجتماعية وعدم قابليتها للانعكاس والانتكاس تضى على فكرة الزمن معنى جديدا ، اذ يصبح الزمن أكثر من مجرد تعاقب رياضى منتظم للثنائى ، والدقائق ، والساعات ، والأيام ، والشهور ، والسنين ، بل يكتسب معناه النوعى أى تعاقب ضروب التوازن التى تختلف دائما من حيث المبدأ الذى تخضع له .

ولذلك توجد صلة مباشرة وجهرية بين طابع المسئولية الذى يتسم به القرار، كالذى نراه فى المظاهر السيكلوجية والاجتماعية ، وبين التغيير أو التبدل الفجائى الذى يكمن فيها . ذلك أن القرار قد ينقل المجتمع من حالة الثبات والاستقرار الى حالة التغير ، والتبدل . وذلك مع كل اجراء يتم تنفيذه فى حدود الامكانيات التى تقررها الأوضاع القائمة ، وبعبارة أكثر دقة نقول : ان المجتمع يجد نفسه عند كل حمل على حافة الثبات أو على حافة التغيير . وليست المسألة هى معرفة كيف يتحول الثبات الى تغير ، ولكنها معرفة ما يساعد على التغير وما يعوقه .

وبهذا نجد فى كل ظاهرة انسانية وفى كل نظام سيكلوجى اجتماعى نوعين من « نماذج البقاء » و « نماذج النماء » . فالجماعات المتجهة نحو البقاء تحاول الإبقاء على حدودها الراهنة ، فى حين أن الجماعات النامية تعمل على توسيع حدودها ، وعندما تصبح الظروف موالية لا تكتفى بالبقاء ، بل تعمل على تغيير اتجاهها وتحدد مسار تاريخها ، مما يؤدى الى ازدياد قوتها أو نموها .

وهكذا نجد أن ادراك الموقف على حقيقته له شأن جوهري فى احداث التغيير . ذلك أن التغيير لا يتم الا بالابتعاد قليلا عن أوضاع الموقف الراهن ، ثم فصح الصلة بهذه الأوضاع حتى يتسنى فهمها برمتها فهما صحيحا ، وبالتالي يمكن تغييرها ، وبهذه الطريقة لا تحدث طفرة أى تغيير فجائى ، اللهم الا إذا تمكن الفرد أو الجماعة من الهروب من حتمية الموقف ، سواء أكانت هذه الحتمية مادية أم ثقافية .

والكائنات تتفاوت فى القدرة على ادراك حقيقة الموقف بحسب ارتقاها ، ففى حين يمتاز كل حيوان بقدرة خاصة نجد الانسان يمتاز بالقدرة على البحث وتحصيل المعرفة ، ونقد المعرفة . وبذلك يتسنى له تبسيط المواقف المعقدة ، وعندما يصبح الموقف المعقد بسيطا تسنى للانسان السيطرة عليه ، وأمكن له من حيث المبدأ أن يغيره .

ولكن الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا على وجه اليقين قبل وقوعه ، وليس هذا من شأنه أن يثير التفاؤل الحسن . أما فى النماذج السبرانية فان التغذية الراجعة والسالبة تتم دورتها بشئ من الانتظام ، لأن الأهداف والغايات واضحة ومحددة ، خلافا للانسان الذى يتحتم عليه أن يبتدع غاياته وأهدافه ، وهذه تتكون بالتدرج فى أثناء العمل اليومي بكل ما يؤول اليه من نتائج سعيدة أو غير سعيدة . ولا يمكن تحديد

الغايات مقدما الا فى النظم الاجتماعية الثقافية التى تمتاز بالثبات والاستقرار . وفى هذه النظم تتخذ هذه الغايات طابعا مطلقا طبقا لقوة الحافز الذى يحدوها الى الثبات والاستقرار .

ولكن اذا كان الانسان يملك القدرة على الابتداع والخلق كما يملك القدرة على تغيير ذاته تغييرا عميقا فان الطريق الموصل الى ذلك يبدو بمثابة باب ضيق قليل الاهمية ، اذ يبدو كل شئ له ممكنا ولكنه لا يحصل على شئ . فما أعظم الفرق بين الانسان والآلة التى تبدو امكانياتها محدودة ولكن غاياتها واضحة وظاهرة . وصفاة القول أن الانسان كائن « مستقل بذاته » بأكمل معانى الكلمة .

بقيت هناك مشكلة اخيرة هى ايجاد الانسان والآلة . ان الجهاز السبرانى يلائم ويكيف نفسه مع بيئة متحركة متغيرة . وهذا الجهاز يمتاز بالرونة والثبات والاتزان . اما الانسان فانه قبل أن يلائم نفسه ويكيفها مع البيئة يجتنح الى تغيير البيئة قبل أن يغير نفسه . انه يميل الى أن ينقش أحلامه على لوح الحقيقة . أما الجهاز السبرانى فانه يتحكم فى البيئة لكى يواصل حياته بوصفه عالما مفلحا ، فى حين أن الانسان ينتقل من السيطرة على البيئة الى التصرف فيها ، وهو بذلك يستطيع بالتدريج أن يغير الفوضى الخارجية الى نظام ، ويحول « الطبيعة » الى حضارة وثقافة ، من خلال عمله ، ومن خلال تنسيق الوحدات العديدة المعقدة ، ليكون منها نظامه الاجتماعى .

وفى وسع الانسان أن يرى على الفور أن هذه القدرة على التصرف فى الخارج لا بد أن تقتصر بقدرة على تجديد الذات الداخلية ، فالانسان حين يبتعد عن النظم التى يعيش فيها ، أى حين يضع نفسه خارجها ، يستطيع تبديل هذه النظم واحداث تغييرات عميقة فيها (شبيهة بالتغيرات البيولوجية العميقة التى تحدث فى الجينوتيب) وقلب القيم المركزية التى يقام عليها صرح الثقافة والحضارة . ولكل ثقافة منطقها الخاص الذى يتطور بطريقة مختلفة عن الثقافات الأخرى . وكل تغيير فجائى فى هذه الثقافات يؤثر فى ذلك التطور . لكن هذا التغيير يمر خلال فتحة فى هذه الثقافة . وهذه الفتحة ليست سوى القدرة على أن ينظر الانسان الى نفسه بعيون خارجية . ان الانكماش ملازم لانفلاق النظم السبرانية ، كما أن التطور ملازم لانفتاح النظم التى تقرر مصيرها بنفسها . وهذه النظم الاخيرة هى وحدها التى تتعرض « للثورات » .

نتائج عامة

وفى ختام هذا المقال نقول ان التحليل الطويل الذى قدمناه يحدونا الى طرح موضوع انفلاق النماذج السبرانية . وفصل الخطاب فى ذلك هو أنه اذا كان هذا الانفلاق شرطا جوهريا فيها فانه حينئذ لا تصلح لدراسة الظواهر الانسانية . ذلك أن استخدامها يشوه ويؤوه - على الأقل - دراسة الحقائق السيسيكولوجية ، بقدر ما يساعد على استجلائها .

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن هنالك رأيين في السبرانية • الأول : أن
التفذية العكسية ليست وفقا على الأجهزة السبرانية بحكم الضرورة ، بل يمكن أن تمتد
الى فكرة التطور الذاتى • والثانى : أن نظم الاتصال - وبخاصة على المستوى البشرى -
لا يمكن معالجتها بالسبرانية ، وانما تتطلب منهجا علميا مستقلا •

ولا ريب أن تدرج مستويات النظم تدرجا هرميا يتضمن تناقصا مطردا للدرجة
انفلاقها ، كما يتضمن ازديادا مطردا للدرجة انفتاحها • ولكننا حين نؤكد أوجه الشبه
بينها انما نحجب الفروق فى الوقت نفسه • مثال ذلك أن فكرة التطور الذاتى أكثر
من أن تكون امتدادا لفكرة التفذية الرجعية ، بل يحتمل أن تكون ضدها •

وسوف يحل البحث العلمى المسألة بالمقارنة بين الأشياء والأضداد ، ويتحدد
درجة الانفتاح والانغلاق ، ووصف حدود التطور الذاتى وطواهر التفذية الرجعية •
ويمكن إعادة النظر فى نظريات النشوء والتطور فى ضوء هذه النظرة ، بأن ندخل فى
اعتبارنا مظاهر التكيف والتغير الفجائى (الطفرة) •

ولكن يبدو لنا - على مستوى العلوم الاجتماعية - أن الدراسة المفاحصة للنظم
المغلقة ، والنظم المعرّضة للتغيرات الفجائية ، قد تكون ذات فائدة كبيرة بالنسبة
للمستقبل • وقد كان هذا بالفعل مثار نزاع بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية فى
نهاية القرن التاسع عشر وبمستهل القرن العشرين • ولعل الجدل فى ذلك قد وضع
على الرّف بسرعة • والواقع أن النظريات التى تتشابه من وجه وتختلف من وجه يجب
أن تقدر بحسب قدرها أو بما يمكن أن تفعله ، كما يجب الكف عن محاولة الجمع بين
هذه النظريات لتصبح نظرية واحدة • ذلك أن الطابع الغالب على هذه النظريات هو
طابع استطلاعى قبل كل شيء ، ولذلك لا يمكن أن تفسر لنا الظواهر تفسيراً كاملاً •

الكاتب : أندريه ديبلو

الترجم : أمين محمود الشريف

مشكلتنا تحديد المواقع الوظيفية

في المخ
في وقتنا الحاضر
« نظرة نقدية »

المقال في كلمات

يرجع اهتمام الناس بماهية المخ ووظائفه وتحديد مواقعه الوظيفية الى زمن سحيق . وأول من اهتم بهذه المشكلة قدماء المصريين ، ففي بردية « أدوين سميث » منذ ثلاثة آلاف وخمسمئة سنة قبل الميلاد نجد ما يشير الى أن الأطباء في مصر القديمة قد اكتشفوا دورا معينا يقوم به المخ في حركة جسم الانسان . وفي العصور الاغريقية القديمة ذهب « دى كرتون » الى تصور وجود مركز للاحساس في المخ ، وانتقلت هذه الفكرة الى العصور الوسطى حيث أكدت أعمال التشريح في عصر النهضة . وكان أول من أبان الدور الرئيسي الذي يقوم به اللحاء هو « ن . ج . جول » (١٧٥٨ - ١٨٢٨) . وقد قام « ب . بروكا » بأول تحديد لموقع وظيفي في المخ حينما قام بإيضاح العلاقة الثابتة بين فقدان القدرة على النطق وتلف المنطقة الموجودة أسفل قاعدة التليف الجبهي الأيسر . وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر توالت الاكتشافات الرئيسية . ويعتبر « منيرت » (١٨٦٤) و « فريتش » و « هيتزج » (١٨٧٠) و « ه . جاكسون » بعد « بروكا » هم المؤسسين الحقيقيين لما يعرف بتحديد المواقع الوظيفية في

المخ • وقد تحدد في الثلاثين عاما التالية تقسيم القشرة الحسية الى فصوص وتلافيف •

ويتناول الجزء الثاني من هذا المقال المجالات التي تمت الى دراسة هذا الموضوع بصفة : علم النفس العصبي للانسان ، وعلم النفس العصبي للحيوان ، وعلم وظائف الاعضاء العصبي ، وعلم الكيمياء العصبية • ولقد اثبتت الأبحاث التجريبية والاكليينكية في مجال علم النفس العصبي للانسان أن النصف الايمن لكرة المخ له دور أساسي في الاحساس في نصف الجسم المقابل • كما وجد أن القطب الأمامي الجبهي في نصف المخ الأيسر ضروري للتعبير الكلامي والكتابي • ولكن الدراسات التي أجريت لم توضح لنا هل النصفان يشتركان في عمل المخ ككل متكامل أم من خلال مناطق محددة • أما من جهة الحيوانات فإن التجارب والأبحاث التي أجريت قد مكنت من تحديد مناطق قشرية بطريقة واضحة ، إلا أن الحيوان يختلف عن الانسان في علم وجود تخصص وظيفي لكل من نصفي المخ • وقد أسفرت الأبحاث التي أجريت عن طريق علم الفسيولوجيا العصبية بواسطة أثار موجبة الى مناطق معينة من اللحاء عن نتائج كبيرة أمكن عن طريقها رسم خرائط للقشرة المخية توضح المناطق المسؤولة عن الحركة ، والمناطق المسؤولة عن الاحساس • وفي الدراسات الخاصة بالبصر أمكن التعرف على خلايا خاصة باستقبال الأشكال ، وخلايا أخرى لادراك الاتجاه ، وأخرى لمعرفة الحركة ، ومجموعة أخرى لادراك الألوان • كما وجد أن الخلايا في القشرة مرتبة على هيئة أعمدة وطبقات • إلا أن من العلماء ، مثل «لاشل» من يعارض مبدا تحديد مواقع وظيفية في المخ ، ويعتقدون أن المخ يعمل ككل •

منذ ما يقرب من مئتي عام ومشكلة تحديد المواقع الوظيفية في المخ تفرض نفسها في مجال الطب والفلسفة ، بل على الفكر النقدي بصفة عامة ، وتبرز الأسئلة الملحة التي تدور حول هذه المشكلة في مجالات متنوعة مثل ما يثار حول علم فراسة المخ (الفرينولوجيا) (١) ومثل الاختلافات حول الحجة (٢) (فقد القدرة على التكلم) التي أثبت بين عام ١٨٦١ وعام ١٨٦٥ ، وكذلك التفسير البرجسوني لأعمال ب. ماري ، وغير ذلك •

ولكن من القرن العشرين نجد أنفسنا مواجهين بهذه الأسئلة نفسها لم تفقد شيئا من أهميتها حتى أننا لا نستطيع أن نمر بها من الكرام باعتبارها معلومات تاريخية لا أكثر •

لذلك فأننا نقترح أن نسترجع فى الجزء الأول من هذه الدراسة العوامل الرئيسية التى أدت الى صعوبة فهم هذا الموضوع ، ثم نتناول فى الجزء الثانى بعض الأمثلة التوضيحية فى المجالات الأربعة المناسبة لهذا الموضوع ، وهى : علم النفس العصبى للإنسان ، وعلم النفس العصبى للحيوان ، وعلم وظائف الأعضاء العصبى ، وعلم الكيمياء العصبية . وفى ختام دراستنا سوف نحاول أن نتمعن فى القيمة العلمية لهذه المعطيات ، كما سنحاول أن نناقش رحلولا مطروحة لأسئلة لم يسبق أن عرضت .

- ١ -

يبدو أن التحديد للتاريخى لبداية هذه المشكلة من الأمور الصعبة الى حد ما . وهو يتطلب الكثير من الحذر فى استعمال المعلومات المتاحة نظرا لرجوعها الى ماض بعيد ، ولأنها سبق تناولها بأساليب فلسفية مبهمه ، فمعلومات ما قبل القرن الثامن عشر يجب تناولها بنظرة متفحصه لا تخلو من الشك لما تحتويه من مصطلحات تبدو لنا مألوفة بصورة خادعة . كما يجب علينا فى الوقت نفسه أن نعتنى بتناول مراحل تطور الطب المختلفة ، ولا نكتفى بتناول أعمال السابقين كلمحات مضيئة وسسطة الظلمات التى تحيط بهذا الموضوع القامض .

وبدون أن نتطرق الى متاهات تاريخية يمكننا الرجوع الى « بردية أدوين سميث » (ثلاثة آلاف وخمسمئة سنة قبل الميلاد) التى قام بقراءتها وتعريفنا بها « بريستد » فى عام ١٩٣٠ ، فنجدها تشير الى أن الأطباء عند قدماء المصريين قد اكتشفوا دورا معيناً يقوم به المخ ، ويتصل هذا الدور بحركة جسم الانسان ، ثم اذ ننقل الى تاريخ أحدث قليلا نجد أنه فى العصور اليونانية القديمة ذهب « الكميون دى كروتون » الى تصور وجود مركز للاحساس فى المخ عند الانسان . وبالرغم من العداء الذى تصلى به « أرسطو » لدى كروتون فقد ظلت هذه الفكرة عرفا متبعا عند الأطباء والفلاسفة فى العصور الهيلينية والرومانية ، ثم انتقلت الى طب العصور الوسطى بفضل « جاليلان » الذى اعتنقها حتى جاءت أعمال التشريح فى عصر النهضة فأكدها ، كما أننا نجد أيضا أن بعض العلماء قد ذهبوا الى أبعد من ذلك فنسبوا الى كل جزء من أجزاء المخ النى كانت معروفة وقتذاك وظيفة معينة ، ولدينا ما يشير الى ذلك فيما يمكن أن نسميه بالمفهوم « الأبقراطى » وفيما تبقى بين أيدينا من كتابات « ستراتون دى لامسك » أو كتابات « أراسسترات دى شوا » ، كما أن « جاليلان » قد اعتبر أن لكل من البطينات الأربعة بالمخ وظيفة معينة ، وقد لحقت هذه الفكرة بالعصر الكلاسيكى بفضل الجدل الفلسفى الذى ساد القرون الوسطى حيث اعتبرت حقيقة مؤكدة .

وحول هذه النقطة نجد ان ما شغل بال « ديكارت » كان مختلفا حيث كان مهتما أساسا بتحديد العضو الذى تكمن فيه الروح ، ونحن نعلم أنه كان يعتقد أنها تكمن

فى طرف العظمة الطولية ، فى حين أن « فييسن » اعتقد - فى مرحلة لاحقة - أنها تقع فى الاكليل الشعاعى ، أما « لايرونى » فقد افترض وجودها فى الجسم المتندمل .

وقد ثبتت صحة بعض هذه الاستنتاجات التشريحية والاكليينكية والفسيرولوجية التى يرجع تاريخها الى ذلك الزمن القديم ، ولكنها تبقى منفصلة الواحدة عن الأخرى ، وغير متجانسة فيما بينها ، ومبنية على اعتقادات لم نعد ندرک أبعادها تماما الآن .

ولهذه الأسباب نرى أنه ليس من الامانة العلمية أن نتحدث عما يسمى تحديد المواقع الوظيفية فى المخ قبل « ن . ج . جول » (١٧٥٨ - ١٨٢٨) ، وهو الذى كان اول من أيد نظرية الدور الرئيسى الذى تقوم به القشرة المخية ، وفى الوقت الذى ظل فيه هذا الدور مجهولا لدى الجميع بما فيهم « فيلا دازير » . وقد أراد « جول » أن ينسب الى كل جزء من أجزاء القشرة المخية واحدا من السبع والعشرين وظيفة المختلفة التى اعتقد أنه قد استطاع أن يميزها ، غير ان الأدلة التى قدمها لتؤيد اعتقاده تبدو خيالية الى حد بعيد ، ومع ذلك فإن أشد المراضين له لم يسهم الا الاعتراف بقيمته العلمية كعالم تشريح . وكان من مريديه فى ذلك الوقت أشهر أطباء باريس (بروسييه ، وبوليو ، وآخرون) ، بالإضافة الى ما يدين له به « أ . كوت » و « ليفرى » .

وقد كانت بدعة الفرينولوجيا (علم فراسة المخ فيما بين سنة ١٨٦١ وسنة ١٨٦٥) قد بدأت تنحسر بعد أن قاومها بعض التجريبيين مثل فلورنس وبعض الاكليينكيين مثل « لوريه » ، وكذا « ليلى » ، وقام « ب . بروكا » بتوضيح العلاقة الثابتة بين فقدان القدرة على النطق وتلف المنطقة الموجودة أسفل قاعدة التلفيف الجبهي الأيسر (لدى الشخص اليميني) . وهكذا تأكد وبصورة لا تقبل الشك أول تحديد لموقع وظيفي فى المخ ، خلاف ما كان يظن العلماء قبالا من أن المواقع الوظيفية المخية انما تقع مناطق متطابقة على كل من جانبي المخ .

وفى الربع الأخير من القرن التاسع عشر توالى الاكتشافات الرئيسية ، ذلك أن « منيرت » (١٨٦٤) و « فريتش » و « هيتزج » (١٨٧٠) ثم « ه . جاكسون » ظلوا - بعد بروكا - هم المؤسسون الحقيقيون لما نعرفه بتحديد المواقع الوظيفية فى المخ . وقد تحدد تقسيم القشرة المخية خلال الثلاثين عاما التالية الى فصوص وتلافيف مع مطابقة نتائج التشريح والاستئصالات مع الدراسات الاكليينكية وتحديد المواقع الخلوية على يد كل من فرنيسك ودى فرييه ومونك ولوسيانى وسبلى وشاركوت وفلشنج وك . برودمان . وقد بدت هذه النتائج على كثرتها وتشعبها متجانسة ومتطابقة لدرجة لم يملك أمامها المفكر النقدى سوى التزام الصمت . وفى رأينا أن اليقين والبساطة معا كانا يميزان تفكير العلماء فى تلك الحقبة من الزمن ، وذلك بالنسبة لمن يختصرون عمل المخ الى مفهوم الترابط بين مراكز قشرية للاستقبال والادراك الحسى ومراكز قشرية أيضا مقابلة للانبعاث الحركى ، وكذلك بالنسبة

للعلماء الذين يتصورون أن المخ يؤدي وظيفته بطريقة المناطق المتخصصة المحددة بشكل دقيق .

ومع ظهور « برجسون » ومن بعده « ب . ماري » هذا هذا التفاعل الفكري ، ولكنه لم يلبث أن عاد ليسود مع « فون موناكو » ، وكذا « هـ . هيد » ، وخاصة في مجال التشريح العمل مع « أ . حلب » و « كـ . جولدشتين » ، ثم مع « لاشلي » في علم وظائف الأعضاء التجريبي . وبالنسبة لجولدشتين فقد تصور أن المخ يعمل ككل متكامل غير مقسم . ولعله في هذه النظرة كان متأثرا بملاحظات السابقين الخاصة بالجزء عن تحديد مواضع تلف المخ في الحالات التي يظهر فيها نقص عام في الأداء في كل المحاولات . أما عند لاشلي فإن التجارب على الفيران قد أثبتت له فكرة الاستعداد العام المتكافئ للمخ وأن إصابة ما سوف يمكن تفسير نتائجها بالتأثير على الكتلة المخية برمتها .

وفيما بين الحريين العالميتين وجد العلماء أنفسهم أمام تلفيات محددة بمناطق المخ تقابلها من الناحية الأخرى ظواهر مرضية معينة ، ولكن هذا لم يمنع من ملاحظة بعض الحالات السلبية التي لم يكن التلف العضوي فيها مصحوبا بظواهر مرئية ، كمان هناك ميل إلى تقليل الربط بين الأعراض الاكلينيكية والظواهر التشريحية ، مبررين ذلك بعدم القدرة على تحديد مكان التلف في حالات الاضطراب العصبي العام ، كما ذهبوا إلى تفسير الأعراض الطارئة والسريعة الزوال بالتبسيط الوقي القابل للزوال بعد حين ، وقد بدأ التمييز حينذاك بين تحديد التلف الخلوي متميزا عن العطب الوظيفي ، حيث أن العلاقة قد تختلف زمانا وربما مكانا أيضا .

وفي عهد أقرب بدأ الموضوع يتطور تبعا لتطور وسائل البحث العلمي حيث استخدمت حيوانات تجارب أكثر رقيا في السلم التطوري ، كما استخدمت في مجال علم وظائف الأعضاء العصبي طريقة الأشرطة فثبتت الترابط الوظيفي للقشرة المخية، والاستجابات وتعتمد مناطق إصدار الأوامر ، وهكذا نجد تحديد مواقع وظيفة معينة في المخ كان معروفا وقتذاك ، ولكن كانت تشوبه تفسيرات معقدة وكلام كثير حول الاحباط والتنبيه . والدراسات التي قام بها « ب . بيللي » مع « جـ . فوق يونين » على التركيب البنائي للخلية تشترط كمبدأ للاعتراف بتقسيم المخ إلى مناطق وظيفية صلة هذه المناطق وتربطها في الثلاموس (١) وتتلقى ارشاداتها وأوامرها العصبية منه ، وبهذا برزت لنا صورة للقشرة المخية أكثر تحديده ووضوحا منعمة بنتائج عملية وتجريبية ، وعلى هذا ارتبط نشاط القشرة المخية بالإشارات المرسله من الثلاموس .

وعلم وظائف الأعضاء العصبية للحيوان يوضح لنا ، وخاصة منذ بداية عام ١٩٥١ فصاعداً من خلال أعمال تلاميذ « لاشلي » مثل « بريرام » و « شو » و « سميز » أن اتلاف مناطق ترابطية في المخ يؤدي إلى ظهور ضلالات حسية مختلفة عن تلك الناتجة عن تلف في المناطق الاسقاطية التي تقابلها ، كما أن الدراسات التي أجريت في مجال التشريح العملي وجراحة الأعصاب استطاعت أن تظهر قصور فكرة عمل المخ ككل واحد ، كما أنها في الوقت نفسه كشفت عن الاختلاف الوظيفي لكل من نصفي المخ ، وأخيراً يمكننا القول أننا بحاجة إلى دراسات عديدة أخرى ، وأن القصور الحالي في هذا المجال يدفعنا إلى أن نتحرك بسرعة وبحرية في المجالات القادرة على زيادة إيضاح هذا الموضوع ، سواء في مجالات قريبة منه مثل علم النفس التجريبي « د. ل. تيوبر » أو مجالات بعيدة عنه مثل علم اللغات البنائي .

- ٢ -

لا يكفي أن نوجز نتائج الأبحاث لكي نعطي فكرة ملائمة عما وصلت إليه مشكلة تحديد المواقع الوظيفية في المخ ، ولكن يجب أن نعود إلى منابع المعرفة الحالية ممثلة في الأسس الاختيارية والتجريبية التي قامت عليها النظريات الحالية ، ولأجل هذا سوف نجد أنفسنا نطرق المجالات التالية : علم النفس العصبي عند الإنسان ، وعلم النفس العصبي عند الحيوان ، وعلم وظائف الأعضاء العصبية ، وأخيراً علم الكيمياء العصبية .

ولقد أثبتت الأبحاث التجريبية والاكلينيكية في مجال علم النفس العصبي للإنسان أن لنصف الكرة المخي الأيمن دوراً أساسياً في الاحساس بنصف الجسم المقابل وكذا الاحساس بالفراغ المحيط به ، كما أن له دوراً في التعرف على الأشياء المعقدة وفي التعرف على الوجوه ، وقد أثبتت الأبحاث في هذا المجال صحة التحقيقات السابقة الخاصة بالمركز المصاب وتحديد ناحيته . وقد وجد أن القطب الأمامي الجبهي في نصف المخ الأيسر ضروري للتعبير الكلامي والكتابي ، أما القطب الخلفي الصدغي في هذا الجانب الأيسر فهو لازم لاستقبال وفهم الأصوات الكلامية ، كما وجد أنه عند ملتقى الفصوص الصدغية والجدارية والقفوية تقع منطقة تقوم بتصنيف المعلومات الحسية التي تصل إليها . كما ثبت أن للنص القفوي الواقع في نصف المخ المسيطر دوراً في التعرف على معاني الأشياء والألوان والعلامات الكتابية عن طريق البصر . وقد تمت دراسة حالة المخ في حالات تم منها قطع الجسم المندمل لسبب أو لآخر ، حيث أصبح كل نصف من نصفي المخ يقوم بوظيفته على حدة ، وأصبح من الممكن دراسة التلغيفات التي تحدث في ناحية واحدة من المخ ، كما أصبح من الممكن دراسة وظائف كل نصف مستقلاً ومعرفة طريقة تناوله للمعلومات والإرشادات التي تصل إليه ، ولكن هذه الدراسات لم توضح لنا هل النصفان يشتركان في عمل المخ ككل

متكامل أو من خلال مناطق محددة • وقد أجرى « فرنريك » سنة ١٨٧٤ تجربة لتوضيح الصلات القشرية بين مختلف أجزاء القشرة ، وذلك بقطع الجسم المندمل ، فوجد أنها تؤدي إلى فقد القدرة على الكتابة فيما عدا القدرة على النقل ، وقد أمكن تفسير هذه الظاهرة بأن المعلومات المرئية تصل إلى الفص القفوى الأيمن فقط ، بسبب أصابته بالإشعاعات البصرية في الناحية اليسرى ، وكذلك بسبب عدم قدرة هذه المعلومات على المرور من الناحية اليمنى إلى المراكز الخاصة باللغة في الناحية اليسرى ، وبذلك تستحيل القراءة •

كما أن جراحة الاعصاب - مؤيدة نتائج التشريح الباثولوجي - تربط بين فقدان الذاكرة للأحداث القريبة (نسيان الأحداث أولا بأول) وتلف دائرة بايبر ، وهذه الدائرة تربط الجسم الثديي بالنواة الأمامية في التلاموس ، ثم تمر بتلفيف قوس البحر أو الجسم الهوكامبي ، ثم تعود مرة أخرى إلى الجسم الثديي مارة بالعمود الخلفي للمثلث المخي ، وأى قطع في هذه الدائرة على الناحيتين حتى ولو كان غير مطابق يسبب فقدان الذاكرة للأحداث القريبة • أما إذا حدث تلف في ناحية واحدة من التكوين الهوكامبي أو قوس المخ فإنه يؤدي إلى ظهور نوع من الخلل في الذاكرة يختلف حسب الناحية المصابة ، وفي حالة إصابة التلفيف الأيمن تتأثر الذاكرة الخاصة بالمعلومات غير الكلامية (كالصور والأوضاع) ، أما إذا كان الخلل في الناحية اليسرى فالذي يتأثر هو القدرات الكلامية (ب. ملنر ، كورسي) •

وأخيرا فإن إصابة الفصوص الجبهية بالنسو السرطاني يؤدي إلى تلف تدريجي في القدرات الفعلية ، كما يسبب جمودا في الشعور واضطرابات في المزاج وانطلاقا للفرائز ، وفي حالة استئصال هذه الفصوص أو وجسود عقابيل مزمنة ناتجة عن إصابات في المخ فإن الحال يختلف ، فقد يؤدي هذا وقد لا يؤدي إلى ظهور خلل وظيفي • هذا ، ولا يمكننا أن نعتبر أن هذه النتائج متناقضة ، لأن الوظائف تختلف في الفص الجبهي الأيمن عنها في الأيسر ، كما أنها تختلف في الفص الواحد من منطقة إلى أخرى طبقا للطبوغرافيا الدقيقة لكل منها •

أما علم النفس العصبي عند الحيوان (وخاصة دراسة الحيوانات القريبة في تطورها من الإنسان) فإنه يصل إلى نتائج متشابهة ، ولكننا يجب أن لا ننقل عن الاختلافات بين النوعين الإنساني والحيواني •

وفي عام ١٩٣٦ وصف « جاكوبسين » تفيرا في الاستجابة عنه القرد ناتجا عن تلف بالتلفيف الجبهي في الناحيتين ، ففي الحالة الطبيعية يكون الحيوان قادرا على تمييز التحريض الذي سيؤدي إلى حصوله على مكافأة إذا ما قدمت دون تأخير • أما في حالة حدوث هذا التلف فإن القرد يفقد هذه القدرة إذا اختلفت نوعية المكافأة • وقد استطاع « جاكوبسين » أن يحدد مكان التلف بدقة ، فوجده في القشرة الجبهية

الخلفية الجانبية فى مستوى الأخدود الرئيسى وقليل من جانبى هذا الأخدود ، ووجد أن بعض التكوينات تحت القشرية تعتبر مسئولة عن هذا السلوك عند القرد .

وقد فسر « جاكو بسين » هذا التغير فى السلوك بأنه ناتج عن خلل فى الذاكرة للأحداث القريبة ، وفى عام ١٩٦٩ كرر « مشكاين » نفس تجربة « جاكو بسين » مع إضافة بعض التعديلات ، فقد عمل على تغيير مكان التحريض الوجه للحيوان المتبوع بالحصول على المكافأة ، أو على تغيير المكان الذى توضع فيه المكافأة ، وعن طريق هذه التجارب استطاع أن يستخلص أن المنطقة الظهرية الجانبية والمنطقة التى تعلو محجر العين والمنطقة الظهرية الجانبية الخلفية عند الأخدود المحذب مسئولة عن استقبال تبادل الأوضاع ، وبالنسبة للمنطقة القشرية الجبهية عموما حددت فيها مناطق كثيرة متخصصة ، وأصبح الغص الجبهى يمثل حقلا غنيا بالمواقع الوظيفية سواء فى الاتجاه الطولى أو العرضى ، ورغم تشابهها فانها تحمل ميكانزمات مختلفة .

ويبدو أن آثار مثل هذا الخلل لا تكاد تحدث إلا فى أنواع أخرى من الحيوانات ولا تظهر فى الإنسان ، كما يبدو أن آثارها لا تتعلق بنوعية المثير ، مما يؤكد المبدأ الصام فى تحديد وظائف المخ وبالعكس ذلك وجد أن تلفا بالمنطقة تحت الصدغية لا يسبب الا خلا بصرى لا ينعكس الا على الميزات المعقدة التى تعتمد على التعليم البصرى ، أما « ايوى » و « مشكاين » فقد استطاعا أن يفصلا فى هذه المنطقة نقطة أمامية خاصة بحفظ الاجابات الصحيحة ، وأخرى خلفية قريبة من الحفرة المخططة ولها وظيفة استقبالية فقط ، ويمكن تشبيه الخلل فى استبقاء المعلومات بالخلل الذى يحدث فى الإنسان فى حالة إصابة فرس المخ أو التكوينات الهموكامبية فى كل من الناحيتين . أما الصلة التى تربط بين المنطقة تحت الصدغية والقوية المخططة فانها ما تزال موضع جدل ، فنجد البعض يفترض أن المعلومات المستقبلية تذهب من المنطقة المخططة الى المنطقة تحت الصدغية كى تخضع لعملية تمييز وتصنيف حتى لا يعتمد على المعلومات السابق اكتسابها ، فى حين يعتقد البعض الآخر أن المنطقة تحت الصدغية تؤثر على المنطقة المخططة بطريقة بعضها تحت قشرى . وفى مجال السمع أمكن فصل موقع مساعد ، خلاف الموقع الوظيفى الأصلى للمعلومات السمعية فله مثل هذا الدور للموقع البصرى السابق ذكره بالنسبة للمعلومات المرئية .

وهكذا فإن التجارب والأبحاث التى أجريت على الحيوانات قد مكنت من تحديد مناطق قشرية بطريقة واضحة ، وقد وجد أن تدمير هذه المناطق يؤدى الى فقد القدرة على أداء هذه أو تلك من ظواهر السلوك المعقد ، أما عند الإنسان فلا نعرف تقسيما محددا مثل هذا التقسيم الواضح ، كما أن الحيوان يختلف عن الإنسان فى عدم وجود تخصص وظيفى لكل من نصفى المخ ، لذلك فإن الخلل الناتج يكون تقيئا اذا ما كان التلف حادثا فى أماكن متطابقة فى كل من النصفين .

إن مجال علم الفسيولوجيا العصبية قد تقدم كثيرا خلال الثلاثين عاما الأخيرة، وذلك بفضل التقدم في الوسائل الفنية ، وبفضل تعدد الحالات وتباينها . وقد قامت دراسات عن نتائج تحريضات موجهة الى مناطق معينة من القشرة المخية للحيوان ، وهكذا أمكن رسم خرائط للقشرة المخية توضح المناطق المسئولة عن الحركة والمناطق المسئولة عن الاحساس . وقد أكدت كذلك تلك الدراسات أن المواقع الوظيفية الأصلية في المخ تستكمل أداءها بمواقع أخرى ثانوية أو مساعدة و«ولزى» . وقد أجرى « بنفيلد » تحريضات ماثلة في مخ الإنسان قبل اجراء العمليات ، ثم أن القيام بتحريض خلايا معزولة وتسجيل نتائج هذا التحريض ومعرفة ترتيبها في صورة أعمدة ودراسة الصلات التي تربط المواقع بعضها ببعض وبالتوايا تحت القشرية كل هذا أدى الى ترسيخ فكرة تحديد المواقع الوظيفية في المخ ، كما بين الطبيعة المعقدة للتفاعلات بين المواقع الأصلية والمواقع الثانوية (المساعدة) الترابطية .

وفي تسجيل آخر لدراسة البصر أمكن اكتشاف الطريقة التي تمكن من معرفة الصفات المختلفة لتحريض معين ، اذ وجد أن ذلك يتم بفصل عدد كبير من الخلايا مرتب على هيئة سلاسل ، وأن كل خلية قادرة على التعرف على صفة معينة ، فمثلا بالنسبة للبصر تبدأ هذه السلسلة الخلوية من الشبكية وتنتهى عند خلايا المنطقة المخططة والمنطقة جوار المخططة (وهذه الخلايا بدورها منفصلة في مجموعات بسيطة ومعقدة ، وشديدة التعقد في نظام علوى وتحتى) . وهكذا أمكن التعرف على خلايا خاصة باستقبال الأشكال وأخرى لادراك الاتجاه وأخرى لمعرفة الحركة للتعرف على الوجوه ومجموعة أخرى لادراك الألوان ، كما وجد أن الخلايا فى القشرة البصرية مرتبة على هيئة أعمدة وطبقات ، وكل طبقة من الخلايا تتناسب مع ترتيبها الوظيفي فى السلسلة من حيث البساطة ودرجة التعقد ، وقد نسب كذلك الى الخلايا البصرية القدرة على تحليل الأشياء والأجسام فى الفراغ ، كما تبين أن خلايا المنطقة تحت الصدغية مسئولة عن تصنيف المعلومات المستخرجة عن طريق القشرة البصرية ، سواء كان ذلك بتأثير سابق من المنطقة تحت الصدغية على القشرة المخططة أو عن طريق استقبال معلومات سبق أن تناولتها القشرة المخططة ، كما يضاف الى هذا تفاعل بين الجهاز الشبكي الجبني المخطط والجهاز الشبكي التكتي، كما تتدخل مجموعة أخرى من المؤثرات تعمل على مستويات مختلفة فى سلسلة الخلايا البصرية .

كذلك الحال بالنسبة للخلايا المسئولة عن الحركة ، فهي مرتبة على هيئة أعمدة ومنظمة بطريقة أن كل مجموعة من الخلايا تكون مسئولة عن نوع معين من الحركة مثل حركة معينة لأحد الأصابع مثلا (أزانوما ، روزن) ، وأضيف أن بعض الخلايا الهرمية تقوم بإرسال اشارات أثناء الحركة ، كما أن بعضا آخر يرسل اشارات فى غياب الحركة (إيفارت) . أما الخلايا المسئولة عن تأدية الحركة فهي تستقبل دون توقف

معلومات آتية من الأطراف • وهكذا وجد أنه لا يمكن أن تقتصر المنطقة القشرية على المنطقة الرابعة «4»، ولكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار مناطق أخرى أمام الحدود المركزي ومناطق اضافية يغلب فيها الطبع الحركي وأن كانت لها وظيفة حسية تجمي في المقام الثاني ، كما يجب أن يؤخذ في الاعتبار أيضا المناطق التي تقع خلف الحدود الرئيسي والمناطق الحسية التي يكون لها تأثير على الحركة الى جانب وظيفتها الأساسية في الاحساس • كما أن خلايا المنطقة القشرية الخلف الجانبية ترسل اشارات خلال المقياس بأدراك تباين معين أو اتجاه اختيار للتحقيق (كيوبودا ، ونيكى ، فستر) •

وهناك نتائج أخرى توضح لنا أن في المنطقة الجدارية الخلفية ترابطية مكونة من خلايا على صلة بالحركة والاحساس في نصف الجسم المقابل ، اذ ان أى تحريض ذى أهمية بالنسبة للحيوان من قطاع معين في الفراغ ينتبه هذه الخلايا وينشطها • وبعض هذه الخلايا لا يرسل سوى التحريضات الحسية والبصرية المتقابلة ، كان يقع بصر الحيوان على المنطقة الجبلية المستقبلية للتحريض مثلا •

وهذه التجارب تقرب لنا فهم بعض الحالات الانسانية الناتجة عن تلف في المنطقة الجدارية الخلفية حيث يؤدي ذلك الى فقدان القدرة على استقبال أوضاع الأشياء أو الجسم في الفراغ •

وعلى الرغم من كثرة هذه التحديدات الوظيفية لا ينبغي أن نتصور أن المخ يؤدي عمله بطريقة بسيطة خلال مجموعة من المواقع الوظيفية ، ذلك لأنه لا يمكن تفسير أى سلوك تفسيراً مرضياً الا اذا أخذنا في الاعتبار التفاعلات الترابطية التي تحدث في المناطق المختلفة من المخ •

هذا ، ويعتبر علم الكيمياء العصبية مجالاً جديداً في طريقه الى أن يصبح مجالاً أساسياً يحمل احتمال أحداث تغيير في مسألة تحديد المواقع الوظيفية في المخ ، ولكن لا ينبغي اغفال البون الشاسع بين آثار أى تلف مخي وبين آثار تغيرات الكيمياء النفسية للجهاز العصبي المركزي • وباستخدام الوسائل العلمية الحديثة في البحث مثل التصوير الدقيق اللورسنس أو مثل تدمير حزمة من الألياف العصبية المتميزة بنوع معين من الناقل العصبي أمكن التعرف على حزمة عصبية تعتمد في أداء وظيفتها على مادة الدوبامين ، وتقع هذه الحزمة في بروز المخ ، أما خلاياها ... فتوجد في الموقع النيجي وتمتد نهاياتها العصبية الذيلية ، وتقوم هذه الحزمة بدور هام في تكامل حركة الجسم ، ومعرفة وظيفة هذه الحزمة ساعدت في معرفة علاج جديد لمرض الشلل الرعاش ، حيث أنه معروف أن النواة الذيلية في المخ لدى هؤلاء المرضى تكون فقيرة في مادة الدوبامين •

كما أمكن عزل حزمتين تعتمدان على مادة النورادرينالين في عملهما في جذع المخ ، احدهما ظهري والآخرى بطنية ، وتقع خلاياهما في الموقع الكاديول في سقف

البطين الرابع ، وتمتد نهاياتها الى القشرة المخية والمخيخ والهيپوثالاس ولها تين الحزمتين دور هام بالنسبة لليقظة والوعى والمواطف ولتنظيم وظائف الاعضاء الداخلية مما يعرف بجهاز اللذة (بالتنبية الداخلى الذاتى) ، ومع اهمية هذه المعلومات بالنسبة للأبحاث والتطبيقات فانها لا تغطى الا حيزا صغيرا جدا فى هذا المجال .

- ٣ -

تظهر الأمثلة السابق ذكرها مدى الدقة التى استعملت فى تحديد الميكانيزمات العصبية اللازمة لبعض المواقف ، وقد وجد أن القليل من الواقع الوظيفية فى المخ يكون منفصلا ، أما أغلبية المواقف فانها متصلة بعضها ببعض الآخر ، كما عرف أن أهم ما يميز الجهاز العصبى هو الترتيب على هيئة سلاسل من الخلايا المتتالية والتفاعل المتبادل بين أجزائه المختلفة . كما وجد أن مراكز الاسقاط تستقبل الاشارات الواردة وأن المناطق الترابطية تتناول هذه الاشارات وتقوم بتصنيفها ثم ترتيبها وتحفظ بها .

ولكن تطبيق هذه النتائج على وظيفة القشرة المخية للانسان لا يمكن اجراؤه الا بقدر كبير من الحذر ، وذلك لأن معظم التجارب السابقة قد أجريت على الحيوانات ، ولأن مخ الانسان يختلف عن مخ الحيوان ، فقد وجد مثلا أن التخصص الوظيفى لكل من نصفي المخ غير موجود عند الحيوان ، وهذا ما يفسر أنه بالرغم من تعارض آراء العلماء السابقين مع الواقع التجريبي فيجب أن ننظر الى أعمالهم بعين الاعتبار والاهتمام .

وقد عارض « لاشلى » مبدأ تحديد مواقع وظيفية فى المخ ، مؤيدا فكرة عمل المخ ككل ، مستندا الى أن الخلل الناتج عن تلف معين فى المخ يكون متناسبا تناسبا طرديا مع القدر المصاب من الأنسجة ، إذ وجد أن شدة الخلل تعتمد على مدى التلف فى الحيوان وفى الانسان . ويمكن ايضاح هذه الفكرة بصورة أفضل اذا ما درسنا مبدأ « للبؤرة والحقل » ، والمقصود بالبؤرة هو منطقة محدودة جدا اذا دمرت نتج عن هذا التدمير خلل خطير فى أداء وظيفة معينة ، أما المقصود بالحقل فهي المنطقة المحيطة والمجاورة للبؤرة التى اذا دمرت أدت الى خلل طفيف ، أما التدمير الكامل لكل من البؤرة والحقل فيؤدى الى ظهور خلل شديد ، وبذلك فان تدمير البؤرة بالرغم من صغر مساحتها يؤدى الى ظهور خلل شديد ومستمر ، فى حين أن تدمير الحقل بالرغم من اتساع مساحته مع سلامة البؤرة يؤدى الى خلل طفيف .

ولكن « لاشلى » يؤكد أن أى تلف فى المخ ، بصرف النظر عن حدوته فى الحقل أو فى البؤرة ، يؤدى الى انخفاض فى كفاءة كل وظائف المخ ، وقد أكدت رأيه

التجارب ، حيث وجد أن الحيوان الذي أجرى له شق في الجسم المتدمل والصلبية البصرية إذا ما غطيت إحدى عينيه فإنه لا يستقبل معلومات بصرية إلا من ناحية واحدة لأنها لا تستطيع الانتقال إلى نصف المخ الآخر ، كما وجد أن تدريب الحيوان على تمييز الأشياء المرئية يصبح أكثر بطأ عنه في الحيوان السليم ، وفي كل فترة تدريب للحيوان الواحد لوحظ انخفاض قدرته على الاحتفاظ بالمعلومات عن الفترة السابقة (شيزر) ، وتبدو هذه الظاهرة أكثر وضوحا كلما كانت المعلومات البصرية أكثر تعقدا ومستلزمة لقدرة تعليمية عالية (فونيدا وروبنسون) .

وقد وجد أن أى إصابة لمخ الإنسان تؤدي إلى انخفاض عام في مستوى الأداء الوظيفي ، بصرف النظر عن مكان تلك الإصابة . وهكذا نجد أن مسألة الوظيفة العامة للمخ والوظيفة الخاصة بكل منطقة منه تطرح نفسها كمسألة .

ومن ناحية أخرى نرى أن آثار التلف الواقع في المركز الواحد تختلف تبعاً لنوع هذا التلف وسن المريض المصاب به وتجاربه السابقة والعلاج المتاح وعملية التأهيل المتبعة بعد الإصابة ، فقد وجد بالتجربة على الحيوان أن الخلل الناتج عن التلف التدريجي للانسجة يكون أقل شدة من التلف الذي يحدث بصورة مفاجئة ، كما أن عامل السن لدى الإنسان يؤدي دورا رئيسيا ، فقد وجد عمليا أن الحبسات التي تصيب الأطفال تترد بشكل أفضل عنها في البالغين ، وهذه الظاهرة موجودة عند القرد . فتدمير منطقة في مخ قرد صغير لا يؤدي إلى خلل وظيفي عابر ، في حين أنه يؤدي إلى خلل دائم إذا ما تم في مخ قرد بالغ . وقد فسّر « جولد مان » هذا الأمر « بالمخزون الوظيفي » ، وأن هذا إنما يحدث كلما كانت الخلايا غير ناضجة ، بمعنى أنها لم تخصص بعد نهائيا ، أى أنها تكون قادرة على التحول إلى أى نوع من الخلايا .

وإذا كان هذا يفسر الإمداد الوظيفي عند الطفل فإن التعويضات عند البالغ يمكن تفسيرها عن طريق فرضين هما : إعادة التنظيم ، واستعادة العمل ، فأما « إعادة التنظيم » فتعني أن الوظيفة التي كانت تؤدي بالاعتماد على عدة مراكز في مستويات مختلفة من المخ تموز بأداء باقي المراكز لعمل المركز التالف ، وأما « استعادة العمل » فتعني أن الوظيفة الواحدة تكون ممثلة بطريقة مكثفة في منطقة محدودة ، وكنتييجة لتلف بعض خلايا هذه المنطقة فإن الخلايا الباقية تتعرض لعملية تثبيط مؤقتة لا يلبث أن يزول أثره ، وهكذا تستعيد الخلايا السليمة قدرتها السابقة على أداء وظيفتها ، وهذان الفرضان لا يتعارضان بصفة مطلقة ، وقد تجدهما بصور مختلفة في كل حالة خاصة ، وبالنسبة للبعض فإن استعادة المخ لوظيفة معينة تتم بطرق مختلفة ، وقد يكون ذلك على حساب وظيفة أخرى يمكن الاستغناء عنها (كـ . جولد شتاين) ، أو في قول آخر يلجأ المخ إلى استراتيجية جديدة لتعويض التلف

وأخيرا يجب أن نشير إلى القدرة الأكبدة لنمو المحور المقطوع على مستوى الجهاز

العصبى المركزى عند الطفل ، وحتى عند البالغ ، ولكنها حقيقة أيضا أن هذه المظاهر
بعموميتها الشديدة أعجز من أن تقدم توضيحا مقنعا لظاهرة التمييزات الوظيفية
فى الجهاز العصبى عند الطفل فضلا عن البالغ .

أن قصر قيام المنح بعمله على مبدأ المواقف المحددة فقط مع رفض إمكانية أن
التسيج العصبى قادر على الشكل أمر يشكل تجاهلا لكثير من التجارب التى تحققت
سواء على مستوى الأطفال أو البالغين ، كما أن فيه تمسكا بأشياء لم تثبت حتى الآن،
كما أن المعلومات الناتجة عن الملاحظات فى مجال التشريح الاكلينيكي وعلم وظائف
الأعضاء العصبية (الفسيولوجيا العصبية) تجمع ، بالرغم من كل شيء ، على أن
مبدأ المواقف المحددة فى المنح لا يمثل أحد المبادئ الأساسية التى يقوم عليها عمله .
وأننا لنلاحظ أنه بالرغم من تعدد النتائج والتقدم الذى أحرز خلال مئة عام مع اطراد
التقدم فى هذا المجال فإن ما يظهر أمامنا ليس سوى صورة تقريبية لتنظيم الجهاز
العصبى .

الكاتب : هنرى هيكيان و جورج لانتري - لورا

الأول شغل منصب الدراسات فى مدرسة الدراسات العليا
للعلوم الاجتماعية عام ١٩٦٥ . وفى عام ١٩٧١ شغل منصب
مدير وحدة الأبحاث السيكلولوجية العصبية والنفسية العصبية .
له مؤلفات عديدة منها : السيكلولوجية العصبية للاحساس
البصرى ، مقدمة للسيكلولوجية العصبية .
تألفانى طبيب فى مستشفيات الأمراض العقلية . من
مؤلفاته : الطب العقل القينوميتولوجى .

المترجم : الدكتور يحيى الرخاوى

استاذ الطب النفسى المساعد بجامعة القاهرة . كان موضوع
رسائله للدكتوراه عن تشخيص الجنون الكامل . له أبحاث
عديدة فى مجالات علم النفس المختلفة . وله أيضا مؤلفات
أدبية كثيرة ، كما صنف له ديوان شعر بعنوان « سمو
اللمية » .

شبت

المقال واسم الكاتب العنوان الأجنبي واسم الكتاب رقم العدد وتاريخه

- Men and Gods of the
Andes
By
Jehan Albert Vellard

المعد : ٨٧
خريف : ١٩٧٤

● شعوب وآلهة بلاد الانديز
بقلم : جيهان ألبرت فيلارد
- Brasilia
Quinze Ans Après
par
J.O. De Meira Penna

المعد : ٩١
خريف : ١٩٧٥

● برازيليا بعد خمس عشرة
سنة
بقلم : جوزيه اسفالديوي
مير. بينا
- Anthropological
Criteria for a notion
of progress
By
Theodore Papadopoulos

المعد : ٩١
خريف : ١٩٧٥

● معايير انثروبولوجية لفكرة
التقدم
بقلم : تيودور بابادوبولس
- Feedback, Cybernetics
and Sociology
By
André Delobelle

المعد : ٩١
خريف : ١٩٧٥

● التغذية الراجعة
والسبرانية وعلم الاجتماع
بقلم : أندريه ديلوبيل
- Le Problème Actuel
des Localisations
Cérébrales
Une Revue Critique
H. Hécaen
et G. Lanteri-Laura

المعد : ٩١
خريف : ١٩٧٥

● مشكلة تحديد المواقع
الوظيفية في المخ في وقتنا
الحاضر « نظرة نقدية »
بقلم : هـ. هيكيان
جورج لانترى لورا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٧٦/٢٨٥

٩ شعبان ١٣٩٦

٥ أغسطس ١٩٧٦

٥ آب ١٩٧٦

محتويات العدد

● حوار

تعليق على مقال الأستاذ أنطوان مطر عن
« اللغة العربية والظروف الحاضرة »
وما ينتظر تحقيقه من آمال في مستقبل
عالم المتكلمين بها »
بقلم : الدكتور عبد الصبور شاهين

● أوروبا والاسلام

الدينامية التاريخية

مقدمة للتاريخ المقارن

بقلم : هشام غانط

ترجمة : أمين محمود الشريف

● منطق جديد للتقدم

بقلم : جاك بيرك

ترجمة : أحمد رضا

● استنارة جديدة

بقلم : أندريانو بوازتي - ترافيسو

ترجمة : علي أدهم

● التعايش الثقافي

بقلم : بيير موانو

ترجمة : رمزي يس



ديبوجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عهد المنعم المشاوي

د. مصطفى كمال طلبة

د. السيد محمود الشكيطي

د. عبد الفتاح اسماعيل

عبد جال نوصيه

أحمد فؤاد عمران

د. شوقي حسن : عبد السلام الشريف

اللغة العربية

الحوار الدائر حول اللغة العربية ، بين الباحثين الأستاذين أنطوان مطر والدكتور عبد الصبور شاهين يحتاج الى وقفة متأنية ، للتأمل فيما أثير .

والذي لا شك فيه أن اللغة العربية ليست لغة جامدة ، كما أنها ليست قاصرة على الاطلاق ، عن استيعاب قضايا العصر .

فقد سجل تاريخ هذه اللغة العظيمة قدرتها الفائقة على الاتساع لفلسفات اليونان مثلا ، عندما ترجمت هذه الفلسفات الى اللغة العربية ، فحفظتها هذه اللغة من الضياع ، وكانت ترجمتها الى العربية وسيلتها الى البقاء ، عندما بحث العالم عنها ، فلم يجدها محفوظة في أصولها اليونانية لكنه وجدها محفوظة بأمانة في الترجمات العربية .

كذلك فان هذه اللغة قد اتسعت للعلم وللمصطلحات العلمية ، حتى لقد ظلت بعض هذه المصطلحات العلمية ، شديدة الارتباط ببناؤها العربي ، عندما اتخذتها اللغات الأخرى عما وضعه العلماء العرب لها .

هذه كلها أدلة معروفة ، ومن المشقة على النفس أن نجد أنفسنا مضطرين الى تكرارها بين الحين والحين .

... والحياة

لكن الموضوع الأساسي الذي يجب أن يناقش ، هو ارتباط اللغة العربية بالدين الاسلامي ، على اعتبار أن القرآن قد مبط على رسول الله صلوات الله عليه بها .

ولقد كانت اللغة العربية موجودة قبل نزول القرآن الكريم بها . بل ولقد كانت هذه اللغة لغة فصحي ومتطورة وقادرة على التعبير ، والا ما لجأ الاسلام اليها ، لتكون وعاء صادقا لمعاني القرآن .

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا هو :

هل كان تأثير الدين الاسلامي على اللغة العربية قيدا ؟ هل عاق الدين من تطور اللغة العربية ؟

أن هذا السؤال يجرنا الى أن نتأمل طبيعة الاسلام ذاته ، وهل هو مجرد عبادة ، تحتاج الى طقوس محددة ، يسلكها الانسان ، لتقوية علاقته بربه ، أم أن للإسلام أهدافا أوسع من مجرد العبادة والنسك واجراء الطقوس الدينية ؟

أن كل الدراسات في أصول الأديان ، تدل على أن الاسلام ، قد كان

منذ هبط على رسول الله صلوات الله عليه ، صورة متطورة للحياة
الانسانية على هذه الأرض .

وقد سبقت المسيحية نزول الاسلام ، لكن المسيحية بكل ما تضمنته
من فلسفة ، كانت تستهدف نفس الانسان ، بمعنى أن تطهر الانسان
من داخله ، وتبني عقائده بناء داخلياً ، لتنمية قدراته النفسية
والروحية ، قبل أن يواجه الحياة .

فلما هبط الاسلام على رسول الله ، كان هذا ايذاناً بمرحلة جديدة ،
كان على الانسان أن يخطوها وصولاً الى غايته .

وكانت هذه المرحلة ، هي مرحلة اقتحام الانسان للحياة ، وارتباطه
بها ، وسعيه فيها ، تأميناً لوجوده على الأرض من ناحية ، ودفعاً له
للسيطرة عليها واكتشافها لصالحه من ناحية أخرى .

الاسلام أذن ليس مجرد عبادات ، ولا هو طقوس فحسب ، ولكنه دين
الحياة ، بكل ما تحتاج اليه الحياة من تهيز .

والعبادات في الاسلام ضرورة ، لكنها ليست الضرورة الوحيدة .

والطقوس الدينية في الاسلام ، تشكل بعض أصوله ، لكنها
لا تشكل كل طقوسه على كل حال .

الاسلام حث المسلمين على العمل ، وعلى الجهاد ، وعلى الانتاج ، وعلى
الاقبال على الحياة ، بنفس القدر من الحساسية التي تحلهم على طاعة الله ،
والتعبد له ، والقربى اليه بالصلاة والزكاة والصيام وحج البيت لمن
استطاع اليه سبيلاً .

والاسلام على هذا النحو ، وفي ضوء هذا المفهوم ، قد اختار اللغة
التي تناسب معانيه هذه جميعاً ، والتي تستطيع أن تستوعب أهدافه هذه
جميعاً .

فان تكن هذه اللغة هي اللغة العربية ، فما من شك في أن الاسلام
قد اختار اللغة الأطوع لتحقيق أغراضه .

وأن تكون اللغة العربية هي اللغة الأطوع في هذا المجال ، فهذه
شهادة لها لا عليها .

وأتفق أنه ليس من باب الأغراق في الشيبات ، أن أقرر هنساً أن
الله سبحانه وتعالى ، كان قادراً على أن يختار لغة أخرى أفضل ، لينزل
بها القرآن ، لولا أن علمه الأزلي بقدرة اللغة العربية على تحقيق أهداف

الدين الجديد ، قد كان سببا في الاستقرار عليها ، لتكون هي الرعاء
الأنسب ، للدين الجديد .

فالحديث اذن عن اللغة العربية وقصورها عن استيعاب معاني
العصر ، حديث عن أصحاب هذه اللغة ، لا عن اللغة نفسها .

فالدليل قائم على أنها استطاعت في مراحل التاريخ أن تكون لغة
العلم ولغة الفلسفة .

لكن اللغة أمانة في أيدي من يستعملونها ، وفي بعض لحظات التطور
لا يؤدي الأمانة الأمانة على وجهها ، دون أن يخل ذلك بقدسية الأمانة
وسلامتها .

ولقد ترددت بين علماء اللغة العربية نداءات مختلفة ، بإعادة النظر
إليها ، لتبسيط بعض قواعدها ، لكن ذلك لا ينفي عن اللغة حقيقتها
وقدراتها كذلك .

ان الحوار الدائر يتناول جوانب فرعية مختلفة ، فاذا تعمقنا المشكلة
أكثر ، فسنجد أن اللغة العربية لا تزال لغة حضارة متطورة ، وأن القرآن
قد حافظ على وحدتها ، وأن واجب كل من يستعملها أن يكون أميناً عليها .

وحق الأمانة عنها ، لا في التعصب لها ، ولكن في العمل على تطويرها .
فاللغة أولا وأخيرا كائن حي ، تنمو داخل فكر الإنسان ، لتصبح علامة
مميزة له ، تكسبه الشخصية ، وتضفي عليه طابعه الخاص .

وستظل العربية — بلا تعصب — أشرف اللغات ، وستزداد شرفا ،
عندما تصبح أقدر هذه اللغات ، على امتصاص كل جديد .

عيد النعم الصاوي

تعليق على مقال الأستاذ أنطوان مطر



« اللغة العربية
والظروف الحاضرة
وما ينظر تحقيقه من آمال
في مستقبل عالم المتكلمين بها »

المقال في كلمات

احتوى العدد الخامس والعشرون من الطبعة العربية لـ « مجلة ديوجين » مقالا للأستاذ أنطوان مطر بعنوان « اللغة العربية والظروف الحاضرة » وما ينتظر تحقيقه من آمال في مستقبل عالم المتكلمين بها . وقد أثار هذا المقال حفيظة الفينورين على اللغة العربية . واهتمت منظمة الدول العربية للتربية والثقافة والعلوم اهتماما بالغا ، فطلبت من الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين رئيس قسم اللغة العربية بكلية دار العلوم الرد على هذا المقال ليفضح الأمور في نصابها . وقد قام الدكتور مشكورا بالهمة التي كلف بها . والحقيقة أن موضوع اللغة العربية ومواكبتها للتقدم العلمي والتقني موضوع قديم أثر أكثر من مرة . وقد أثار هذا الموضوع شاعر النيل المرحوم حافظ إبراهيم ، فابنرى للرد عليه عام ١٩٠٣ بقصيدته العصماء التي يقول فيها بلسان اللغة العربية :

دعوني بعقم في الشباب وليتني
عقمت فلم أجزع لقول علاتي

ويرد فيها على الذين يتهمون اللغة العربية بالعجز عن مسايرة
التقدم العلمي بقوله على لسانها :

وسعت كتاب الله لفظا وغاية

وما ضقت عن آي به وعظمت

كيف اضيق اليوم عن وصف آلة

وتنسيق أسماء اختراعات ؟

ولكى يتابع القارئ رد الدكتور عبد الصبور لابد له من الاكتمال
بالنقاط البارزة فقال الأستاذ أنطوان مطر الذي يتلخص فيما يل :
اللغة العربية أو لغة الضاد كما يسمونها من القدم اللغات وأعرقها ،
ففي الوقت الذي كانت فيه شعوب أوربا قاطبة ترطن بلهجات متباينة
مشوشة ، وكانت تلك الشعوب لا تعرف لها لغات قومية ، كان العرب
أهل فصاحة وبلاغة نثرا وشعرا ، ولا أدل على ذلك من ذلك التراث
الجيد الذي تركوه لنا . ولكن مما يؤسف له أن هذه اللغة التليدة
تتخلف الآن عن غيرها من تلك اللغات التي لم يكن لها وجود قط عند
ازدهارها . ويرجع هذا الى عوامل عديدة ، أهمها نظام الحفاظ على
التقاليد في عالم المتحدثين بالعربية ، ذلك النظام المتشبث بالبقاء في
مواجهة الغرب التقدمي .

ويتابع الأستاذ مقاله قائلا ان اللغة العربية في حالتها الراهنة
لا نستطيع استخدامها كوسيلة صالحة لثقافة تقنية ، على الرغم من أن
وسائل الاعلام الجماهيري من اذاعة وصحافة قد انقلبا جزئيا من
جودها . وكان من شأن ارتباط اللغة العربية الشديد بالماضي عدم مواكبة
ركب التقدم ، وحرمان اللغة العربية من المصطلحات الفنية اللازمة
لتقدمها ، واقتصارها على أن تكون مجرد أداة للتعبيرات البلاغية .

ويستطرد الكاتب قائلا ان أول مشكلة يجب تناولها في سبيل
جعل اللغة العربية أداة اتصال واعلام تقنية هي مشكلة التعدد اللغوي ،
فهناك أدب قديم يكتب ولا يتحدث به ، وأدب حديث يكتب كذلك
ولا يتحدث به ، ولهجات عديدة يتحدث بها ولا تكتب . ويؤدي هذا
التعدد الى تباعد بين المتحدثين باللغة العربية ، ويجعل ظاهرة الامتزاج
من الصعوبة بمكان . وعلى الرغم من أن باللغة العربية ثروة لفظية هائلة
بالنسبة لبعض الالفاظ ، كالاسد مثلا الذي له قرابة تسعين كلمة ، فإن
هذه الثروة اللفظية تقابلها ندرة لفظية في كل ما يخص بالعلوم البحتة ،
وفي كل يوم يمر تزداد هوة نقص المصطلحات العلمية اتساعا . ومن
المشكلات التي يجابهها من يحاولون جعل اللغة العربية لغة تقنية أن
اللغة العربية ليس لها - بخلاف غيرها من اللغات - سوى زمانين و زمن

مساعدة ، وأن الثمانية والعشرين حرفا الهجائية حروف ساكنة يحسن تشكيلها لكي لا يختلط الأمر على القارئ ، إذ قد يؤدي الخطأ في نطق كلمة الى تغير جزئي أو كلي في المعنى ، كما أن حروف الآلة الكاتبة العربية سبعون في مقابل ستة وعشرين في الآلات الخاصة بالحروف اللاتينية ، ولكل حرف من الحروف الهجائية العربية على وجه التقريب أربعة أشكال مختلفة طبقا لوضعه في الكلمة . وهناك احصاء لليونسكو عن الانتاج العلمى في لغات العالم يتبين منه أن الانتاج العربى في هذا المجال لا يكاد يكون شيئا ذابال .

ويتساءل الكاتب في ختام مقاله : أليس هناك من سبيل للخروج من هذه الدائرة المفرغة ؟ انه يقترح لذلك إعادة النظر في التربية ، وبوجه خاص في صيغتها وتأثيرها ، وجعلها ملائمة لحاجات الحياة الحديثة ومتطلباتها ، وتعديل برامج تعليم اللغة العربية ، وأن تكون الكتب الدراسية مختارة معبرة عن واقع اليوم بدلا من أن تعكس ماضيا غير محدد الشكل ، ومما يساعد على الخروج من هذا المأزق أن اللغة العربية تمتاز بمرونتها وطاقاتها المخترنة في دمجها . كما يتوقف جعل اللغة العربية لغة حديثة على القوة الخلاقة لدى العلماء والدارسين والمفكرين الذين يتكلمون اللغة العربية .

هذا المقال يمثل فى الواقع وجهة نظر متكاملة الى المشكلة اللغوية التى يعيشها عالمنا العربى ، وهو يقوم على عنصرين :

أولهما : نقد وتحليل للوضع اللغوى الذى تعانيه - فيما يرى - جماهير الأمة العربية ، فى مستوياتها المختلفة ، اعلاميا ، وعلميا .

وثانيهما : نظرة الى المستقبل فى ضوء مقترحات جديدة ، تعتبر حلا للمشكلة اللغوية فى نظر الكاتب ، وليس من السهل تجاهل ما ورد فى المقال من أحكام خاصة ، أو نتائج عامة ، نظرا لشدة ارتباطها بواقعنا اللغوى ، كما أنه ينبغي أن نأخذ فى اعتبارنا مكانة الكاتب وخبرته ، التى أفادها من ممارساته الفنية واللغوية العديدة .

ولكن من الواضح أنه لم يكن مطلق اليراع فى تصوير أوضاع اللغة العربية فى مختلف أجزاء الوطن العربى ، بل لقد وقع فيما خاض فيه سابقون عليه ، ومعاصرون له ، من دعاوى يجسمون بها مشكلة اللغة العربية ويصورون مأساة أهلها ، الذين كتب عليهم أن يحيوا حياة التخلف بسبب تمسكهم بلغة متخلفة .

لقد قال : ليست اللغة العربية لغة حديثة « ولا أحد يسعى ذلك » ، ولكن رتب على أنها : « لا تستطيع فى حالتها الراهنة أن تستخدم باعتبارها وسيلة صالحة لثقافة تقدمية ، سواء أكانت انسانية أو تقنية » .

« وأكثر من ذلك أن اللغة العربية - التي كانت من قبل أداة نفيسة لنقل الفلسفة اليونانية - لا يمكن أن تستعمل اليوم في نقل الفكر الحديث » .

وربما لو أحسن الكتاب لقدم الينا نماذج من هذا الفكر الحديث التقدمي الذي تعجز اللغة العربية عن نقله ، ولكنه بدلا من أن يفى بهذا المطلب المنهجي قدم لنا ثلاثة أسباب لعجز العربية هي :

١ - قد احتفظت اللغة العربية لعدة قرون بطابع ديني قوى جدا ، وهي عند المسلمين لغة الوحي ، وهي كذلك لغة الوحي عند الأتراك ، والأندونيسيين والباكستانيين ، وآخرين من الذين لا يستطيعون فهمها ، وهؤلاء لهم لغة قومية علمانية ، في حين أن العرب ليس لهم لغة من هذا النوع .

٢ - اللغة العربية وسيلة معبرة عن حضارة قديمة قوية التأثير ، ظلت مرتبطة بتاريخها القديم ، كانها لن تكون أكثر من وسيلة للتعبير عن التاريخ .

٣ - تجاوز التطور الاجتماعي الاقتصادي العالم العربي من ناحية ، كما تجاوزه التطور التقني من ناحية أخرى ، لأنه ظل منفصلا من حركة التقدم المسرعة المعاصرة ، لأسباب سياسية في جوهرها . ومن الحق أن نعترف بأن اللغة العربية قد أصابها العجز بسبب التفاوت في مستوى التطور بين عالم المتحضرين وعالمها ، « لأسباب سياسية في جوهرها » ، وهي أسباب تتلخص في مؤامرة الاستعمار الغربي على حضارة العالم الإسلامي ولغته ، فحيل بين العرب والمسلمين وبين تحقيق أي نوع من أنواع التقدم ، حتى تحولنا الى مجرد شعوب مستهلكة لما ينتجه الغرب من علوم ومستحدثات حضارية ، ومن حق المنتج أن يفرض منتجاته المادية والفوقية على المستهلكين .

ولقد تبرز هذه المأساة بوضوح اذا ما رأينا أن العلوم التي تقوم عليها الحضارة الحديثة - كالهندسة ، والطب ، والصيدلة ، والكيمياء ، والطبيعة ، والرياضيات - كلها تدرس باللغة الانجليزية في جامعاتنا ، لا لأن اللغة العربية عاجزة عن تمثيل حقائقها ومصطلحاتها تمثيلا ما ، بل لأن هيئات التدريس في هذه المجالات هي العاجزة عن استعمال اللغة العربية كأداة لنقل المعارف الحديثة ، ومتابعة ما ينشر في الخارج بفكر ولسان عربيين .

ولقد حضرت أخيرا مناقشة لأطروحة في علم الطفيليات لنيل درجة الدكتوراه ، كانت نموذجا للمأساة التي نعيشها نحن في الوطن العربي ، ومعمرة عن التمزق العميق في أعلى مستويات البحث العلمي الحضاري . الرسالة محررة بالانجليزية ، وقدمت الطالبة ملخصا للرسالة بالانجليزية أيضا ، وبدأت المناقشة ، فتحدث المشرف بالعربية ، وناقش أحد الأعضاء الطالبة بالانجليزية ، وناقش العضو الآخر الطالبة بالعربية ، وكانت الطالبة ترد وتناقش بالانجليزية وبالعربية ، في لغة مختلطة

كاختلاط الرقع فى الثوب المهلهل ، وذلك فى كلية الطب احدى الجامعات المصرية
العريقة .

ولو أن هذا الموضوع كان مطروحا بجامعة دمشق لكتب بالعربية ، ولنوقش
بالعربية ، دون أدنى صعوبة فى الاداء أو فى المصطلحات .

لنقلها صراحة ، ودون موارد : ان اللغة العربية غير عاجزة ، وإنما العاجز
بعض بنيها ، سواء أكان العجز من النوع الثقافى المتمثل فى ضعف المام بأساتذة
القاهرة باللغة العربية ومصطلحاتها ، أم كان من النوع النفسى ، اذا افترضنا فيهم
القدرة على استعمال اللغة ، ولكنهم يحجمون عن خوض التجربة لفقر فى الاحساس
بالكرامة القومية ، ذلك الاحساس الذى يدفع الجندى الأمى الى اقتحام الأهوال ، وقد
كان حقيقا أن يدفع هؤلاء الأساتذة الى صنع المحال .

ان اللغة ممارسة أولا وقبل كل شئ ، وقد كانت الثروة اللغوية فى القديم
تتنامى وتتكامل بطريقة غامضة ، ليس فى الناس سلطان يضع ألفاظها ، ولكن لديهم
ذوقا يسميخ طبعها ، ويبعد عسيها ومستكرها .

ولكن علم اللغة الآن فى عالم الحضارة انتاج آلى ، تتحكم فيه العقول الالكترونية،
وقد كان من بين ما نشره المكتب الدائم لتنسيق التعريب : أن متوسط ما يستجد من
ألفاظ علمية ، كل يوم ، على مدار السنة ، خمسون لفظا ، فى مختلف لغات الحضارة ،
يتعين على اللغة العربية مواجهتها ، بالتعريب أو بالترجمة ، أو بالاقتراض ، وهى
الوسائل المتاحة ، والمقبولة فى نطاق اللغة العربية ، وهى كفيلة بحل أية معضلة فى
هذا المجال .

أى : أن الألفاظ لانتاج تتولاه الجامعات والجامعات ، والهيئات الثقافية ،
ولا جدوى من انتاج لا يجد مستهلكين ، وهى الحال الراهنة لكل ما وضعت مجامع
اللغة العربية من مصطلحات ماتت يوم ميلادها ، لأننا لا نعتزم أنفسنا حضاريا ،
أو هكذا يبدو لى .

ونقطة الضعف التى وقع فيها الأستاذ أنطوان مطر هى أنه يرى أن كـون
العربية لغة الوحي والحياة قد أضعفها فى مجال الحياة العربية ، وقد كان من المحتمل
أن يحدث هذا فى مجال الحياة الإسلامية ، لولا أن للشعوب الإسلامية التى لا تتكلم
العربية لغة أخرى قومية علمانية ، فاقصر وجود العربية عندها على كونها لغة
الوحي المقدسة ، أى : لغة التراتيل والطقوس . وهذا الترتيب ساذج بين السداجة
من ناحيتين :

الأولى : أن وجود لغة علمانية لدى الشعوب الإسلامية غير العربية لم يحل مشكلتها
الحضارية ، فإن اللغات الانتونيسية والأردية والتركية تتقاسم خط التخلف
مع لغات العالم التى تربى على ألفي لغة ، باستثناء اللغات الحضارية ، فلعل

وجود لغة أخرى الى جانب لغة الوحى فى البلاد الاسلامية أن يكون صورة من الازدواج اللغوى الذى ينتقده الكاتب فى إطار « التعدد اللغوى » .

والثانية : أن كون اللغة العربية لغة الوحى لا يعنى لدى أى مسلم أنها لغة الهية تحجرت فى نصوصها المقدسة ، وإنما العربية لغة انسانية ، ذات طاقات هائلة تراحت حتى وسعت الوحى ، وهو أسس ما عبرت عنه لغة الإنسان ، وهذه اللغة التى عبرت عن مفاهيم الوحى هى التى عبرت عن تقيض هذه المفاهيم فيما حملت من فلسفات الشرق والغرب ، قديما وحديثا ، وهى التى حملت علوم الدنيا الى جانب علوم الدين ، فهل تكون رجايتها هذه آية قدرة ومرونة ، أو آية عجز ؟

وعجيب أن يعتبر الأستاذ أنطوان مطر أن تعبير اللغة عن حضارتها الأصلية يشدها الى تراثها القديم ، ويحجزها عن ملاصقة الحياة الحديثة ، فهى لغة تاريخ ، لا مستقبل .

ولكنه يبدو فى هذا متوافقا مع أصول أفكاره ، ومنايع ثقافته ، التى ترى فى الأديان قيودا على الحرية ، ومصدرا للأساطير ، وارتباطا بالكلمة دون تفاعل مع مدلولها الحضارى .

ولو كانت اللغة العربية لغة الكتاب المقدس الأولى لصدقت تصورات الأستاذ الكاتب ، فإن الغرب لم يرقى الدين الذى دان به المجموعة من « الأحكام المتحيزة » ، والأساطير والاتباعية الخاصة بالدين » ، ومن ثم كانت ثورته على الدين فى حركات الإصلاح المتتابة ، وفى مذاهب الرفض المطلق للفكر الدينى ، بل فى موقف الحياد الشكلى الذى تقفه النزعة العلمانية فى بعض دول أوروبا .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن أسباب الخلط والاضطراب التى أصابت الحياة الدينية فى أوروبا ، والأستاذ أنطوان أعلم بها ولا شك ، ولكننا نرى أن الحضارة الاسلامية فى جوهرها لم تقم على الأحكام المتحيزة ، ولا على الأساطير ، ولا على الاتباعية ، وإن بدا بعض ما يوحى بذلك فى بعض مراحل التاريخ الاسلامى ، وخاصة فى عصور الانحطاط الأخيرة .

وعليه فليست اللغة قيда يحول بين العرب وبين « الالتحام بالجوهر الديناميكي للحضارة » ، للوصول الى حضارة الكلمة الفعالة ، والدخول الى عالم التقنية » ، وإنما يحول بينهم وبين ذلك طبيعة المرحلة التى يمرون بها ، وهى مرحلة يحاولون فيها تأكيد حقهم فى الحرية والاستقلال ، من أجل التقدم ، والانفتاح على آفاق الاجتهاد والابداع .

وليس الحل اذن للمشكلة اللغوية فى عالمنا العربى أن تكون للعرب لغة اسلامية مقدسة ، وإن يحاولوا الى جانب ذلك اختيار لغة علمانية سهلة التداول ، فهذا الازدواج

المنشود يخفى وراءه حقيقة طالما عمل المستشرقون على نشرها ، وهي عزل العرب عن القرآن بعزل لغتهم عن لغته ، وتحويل نصوصه الى حروف ميتة مقدسة .

ازدواج وتعدد

ولقد يتجلى صواب الاستنتاج اذا نحن تتبعنا وصف الأستاذ أنطوان للوضع اللغوي في عالمنا العربي ، فهو لم يكتف ، كما فعل سابقوه ، بتصوير حالة الازدواج اللغوي التي يعاني منها العربي ، والمتمثلة في أنه يتكلم لهجة ، ويكتب فصحي ، بل لقد توسع في وصف هذا الواقع اللغوي ، على مدى رقعة العالم العربي ، فقاسم لنا صورة « تعدد لغوي » لا ازدواج فحسب .

حقا لقد كان السابقون عليه ، من أمثال ويلكوكس وسلامة موسى ، متواضعين حين حصروا المشكلة اللغوية في اطار المجتمع المصري ، وقد كان ذلك حين لم تكن تبدو في الأفق بادرة وحدة عربية تضم العالم العربي من المحيط الى الخليج ، فان التركيز على الحياة اللغوية في مصر يحقق لاعداء العرب والمسلمين هدفا مرحليا .

اما الآن فإن وسائل الاعلام الجماهيرى قد قربت البعيد ، وانذرت الأحداث بتوقع نوع من الوحدة بين الاقطار العربية جميعا ، أو بين بعضها وبعض .

واذن فمن المناسب أن تطرح المشكلة في صورة « تعدد لغوي » هكذا :

الأدب القديم (المكتوب الذي لا يتحدث به) .

الأدب الحديث (المكتوب ولا يتحدث به عن طريق الاتصال بالجماهير) .

اللهجات (يتحدث بها وهي) :

الجزائرية

السورية

المصرية

المراقية

المراكشية

الأردنية ... الى آخره ...

هذه « اللغات » العربية المتعددة « تؤدي الى تباعد بين المتحدثين باللغة العربية من بينهم الانسانية ، وتجعل ظاهرة الامتزاج من الصعوبة بمكان ، وهذا بوجه خاص له أهمية في مستوى الاعلام الجماهيرى ، الخ » .

ولقد كان الأستاذ أنطوان قريبا من الحقيقة ، ولكنه أبعد عنها بما آثره من غلو في تجسيد المشكلة الى حد اعتبارها مشكلة « تعدد لغوي » ، وقد كان يوسعها أن يكون موضوعيا فيصنفها بأنها مشكلة « اختلاف في المستوى اللغوي » ، وهو الواقع

فعلا ، فليس بين ما أسماء باللغات العربية إلا فروق تتصل بالمستوى ، الذى تتفاوت صورته باختلاف الزمان والمكان ، دون أن تختلف حقيقته .

ومن المؤكد أن المسافة بين الأدب القديم والأدب الحديث عندنا - من الناحية اللغوية - ليست أوسع من المسافة بين أى أدب قديم غربى وأدبه الحديث ، حتى لو قسنا القدم عندهم بأحد القرون وقابلناه عندنا بعشرات القرون ، على قدر ما تبلغ محاولاتنا .

إن أدبنا منذ خمسة عشر قرنا ما زال حيا ينبض بالصدق والوضوح ، على حين إن ما كتبه أدباء أوروبا منذ قرنين اثنين قد أمسى لغة متخفية ، لبعد ما بين صيغته وتراكيبه وبين المستعمل فى مستوى الأدب الحديث .

ومن ثم يمكن أن يقال : إن انجليزية القرن الثامن عشر لغة تختلف عن الإنجليزية القرن العشرين ، وإن فرنسية الثورة كيان يختلف عن كيان الفرنسية المعاصرة . أما هنا ، فى إطار اللغة العربية ، فليس ادعاء أن نقرر انتفاء هذا التباعد ، اللهم إلا إذا أخذنا بالفكرة القائلة بأنه يوجد من اللغات بقدر ما يوجد من الأفراد ، ولا موضع لتحليل هذه الفكرة فى بحثنا هذا ، غير أنها تفيدها فى احتواء الفوارق اللهجية التى لا تعدو أن تكون اختلافات فى بعض الصفات الصوتية ، أو فى بعض الألفاظ ذات المدلول اللهجى ، الناشئة عن اختلاف المؤثرات الثقافية ، البيئية أو الأجنبية .

ولقد ساعد الاعلام الجماهيرى - فى الحق - على تلافى المسافات اللهجية بين أبناء الوطن العربى من المغرب الى عمان ، وأن كان ذلك قد حدث دون وعى أو تخطيط ، بل نتيجة انتشار الترانزستور ، وامتداد الإرسال الى أبعد المسافات .

ولو أن الاعلام الجماهيرى أسهم فى خلق وعى لغوى جماهيرى بين أبناء الأمة العربية ، وبنى مخططة على نشر نطق عربى فصيح ميسر ، وتجنب الجماهير ما فد تنطق به ألسنتها من ظواهر لهجية رديئة ، لازداد تقارب الدول العربية وازداد تلاحم شعوبها .

وهنا اقتبس نصا من حديث الأستاذ سعيد الافغانى فى كتابه « من حاضِر اللغة العربية » (ص ١٦١) ، يصف فيه ما كان بين لهجة الدمشقى والبيروتى « أيام كان السفر على الدواب ، فلا طرق ، ولا مواصلات ، ولا سيارات ، ولا طيارات ، كان الأمى الدمشقى إذا لقي الأمى البيروتى (بين البلدين مئة كيلو متر) قبل سبعين سنة تفاهما بصعوبة ، إذ كانت لكل عامية منهما مفرداتها ، وأساليبها ، ونبراتهما . أما اليوم فتحدث الى كل أمى فى دمشق ، فستجد فى حديثه عن السياسة أو الغلاء أو الحوادث الخارجية المفردات نفسها التى تسمعها من للذيع أو للكاتب أو الخطيب ، وتقرأ لهذا الأمى الجريدة أو يسمع الخطبة فلا يفوته منهما شئ » ، لقد خطا الزمن بهؤلاء الأميين العوام نحو الفصحى خطوات فساحا » .

اللغة بين الحديث والكتابة

ولقد كان من بين ما اعتمد عليه الأستاذ أنطوان في تصوير حجم المشكلة اللغوية أن لغتي الأدب القديم والحديث مكتوبتان ولا يتحدث بهما ، وأن اللهجات يتحدث بها ولا تكتب ، وهو وضع متناقض من الوجهة المنطقية .

ثم يتساءل : ما هي فرص البقاء للغة مكتوبة ولا يتحدث بها في ختام القرن العشرين ؟

وماذا يبقى من اللغات غير المكتوبة التي يتحدث بها سوى عناصر تاريخية وفولكلورية ، تشمل في النهاية مجموعة من التقاليد ، من لوازمها وصفاتها عدم التغير ، والارتباط الشديد بالماضي ؟

وهذا التساؤل في ظاهره دعوة الى نبذ اللغة المكتوبة ، وكتابة اللهجات او اللغات المنطوقة . ولكن الكاتب لم يذهب الى هذا الحد ، والا لأصبح حلقة في سلسلة البعثة الى العاميات ، وهم كثرة ، وبخاصة في لبنان ، حيث يقوم الأستاذ سعيد عقل - على رأس مؤسسة للنشر ، تدعو الى « تلتين » الكتابة العربية والتزام العامة اللبنانية لغة تأليف ومحادثة . وهي حركة مشبوهة ، محكوم عليها بالفشل في نهاية الأمر ، فليس من الصواب التورط في حمايتها .

ولذا أترك الكاتب أن يترك تساؤله معلقا بلا نتيجة ولا جواب ، الا ما يوجبه الى قارئه على نحو ما سبق ، ولعله يجهل أو يتجاهل حقيقة فرضت نفسها على التاريخ البعيد والقريب ، وهي أن وجود العربية مرتبط بوجود القرآن ، وأن وجود القرآن في وجدان المسلمين وفي حياتهم لا يأخذ صورة وجود التراتيل الطقوسية ، بل هو - حتى لدى ضعاف الايمان منهم - متناهج حياة ، ودستور حضارة . وهو من الناحية اللغوية ضمان الهي لاستمرار وجود العربية ، وقاعدة لانطلاقها المنشود .

ثروة وقابلية

ومن العناصر التي أشار اليها الكاتب ، واعتدها من أمارات عجز اللغة ، كثرة المرادفات الدالة على موجودات قديمة ، كالسيف والأسد ، على حين تفتقر اللغة الى كثير من المصطلحات في العلوم البحتة . وطبيعي أن يكون في اللغة العربية هذا القدر الوفير من المرادفات ، اذ كانت لغة ذات امتداد في عمق التاريخ ، وليس هذا بحائل بينها وبين أن تقتصر من اللغات الأخرى مصطلحات العلوم البحتة بالوسائل التي تستخدمها للجامع اللغوية ، وهي وسائل كافية جدا ، لو أن المؤسسات التربوية في البلاد العربية أخذت الأمر مأخذ الجد ، وبادرت الى تعريب لغة العلم والتدريس في الجامعات بخطة موحدة عربية .

ولا ريب أن التعريب قدر لا بد من تحقيقه ، آجلا أو عاجلا ، فان تعاملنا العلمي لم يعد مقتصر على مجال واحد من مجالات الانتاج الحضاري ، بل ان مصادر العلم

الآن قد تكاثرت ، فلم تعد حكرا على الانجليزية ، ومن الواجب أن تصب هذه المصادر كلها في اللغة العربية ، مهما تكن الصعوبات ، ولو أن كل أستاذ درس لطلابه باللغة التي تعلم بها مادة تخصصه لاستخدم الأساتذة جميع اللغات الحية في التدريس لطلاب لا يعرفون العربية نفسها معرفة وافية .

والمناطق الخاص

ولكل لغة منطقها الخاص ، الذي تمارس به وظائفها التعبيرية ، وليس من المقبول لغويا قياس لغة على لغة ، وإنما تحقق اللغة أهدافها بوساطة أدائها لما يراد من مفرداتها وتركيبها ، وقد كانت العربية ، منذ كانت ، لغة البيان الرفيع الذي يشع من معاني المفردات ، حين توضع في سياقها المختلفة . وكان للمجاز بأنواعه دور كبير في تطور دلالات الألفاظ ، ولكنه تطور وتبدل يتفق مع طبيعة اللغة ذاتها ، تلك التي تتميز بقدر من الثبات ، إلى جانب قابليتها للحركة والتطور .

وإذا كان هذا التطور ولید الحاجة إلى البيان ، وكانت موضوعات هذا البيان متغيرة دائما ، فإن يوسع أى مبدئ بالعربية أن يستخدم ألفاظها ، بقدر ما يسهل ذوقه ، ويقدر ما تتسع له دلالاتها ، دون حرج ، ما دام يملك القدرة على الفهم . إن ظاهرة التطور المجازي من أهم الظواهر العامة التي تحكم تطور دلالات الألفاظ في كل اللغات الحية . وكل الذي يحدث أن المجاز يثير لدى سامعه دهشة من أول وهلة ، من حيث كان تعبيرا عن استعمال غير مألوف . وفي هذه اللحظة قد يحدث تراخ في العلاقة بين الدال والمدلول عليه ثم يشيع استعمال هذا المجاز حيث يلزم من ذكر الدال تذكر المدلول ، بلا تراخ ، وليس هذا من عيوب العربية ، كما شاء الكتاب أن يقرر ، بل هو من خصائص التعبير بالمجاز في أى لغة من اللغات .

والعجيب الذي لا أجد بين يدي عذرا ألتمسه له أن ينص الكاتب على العربية كثرة أساليب التوكيد ، وقد عد منها ستة ، على حين خلت اللغات المتقدمة من ذلك . فما العلاقة بين العربية والانجليزية مثلا ، حتى يقارن بينهما ، أن تقاس أحدهما على الأخرى ؟

ومن ناحية أخرى نجد أنه ينص على العربية قلة الأزمنة واختزالها ، وأكثر اللغات الحديثة لها مجموعة كاملة من الصيغ والأزمنة .

ولا شك أن الكاتب يعلم أن الظواهر التركيبية في النحو العربي ، وغيره ، إنما هي وسائل لتحقيق مستوياتها ، قديما وحديثا ، من خلال هذين الزمنين ، الماضي والمستقبل ، فليس في أهداف التعبير الإنساني ما يسفر أدائه على العربية ، مهما تعقدت العلاقة بين الأزمنة المختلفة في التعبير ، وذلك فضلا عن الأمثلة الساذجة التي ساقها : « ففي العربية حين نقول « نحن نسافر » فإن ذلك يمكن أن يفنى كذلك « أننا سنسافر » . فسواء فهم هذا أو ذاك لا نجد بين المعنيين سوى فرق اعتباري لأن « الحاضر » في الحقيقة ليس زمنا أساسيا ، بل هو خط وهمي يفصل بين كون

الحدث مستقبلا أو ماضيا ، فلا اضطراب إذن من الناحية اللغوية مما أراد الكاتب أن يوهم به » .

وليس من الضروري أن يكون للغة العربية ثلاثة عشر أو أربعة عشر زمنا ، كما للفرنسية ، حتى تعبر تعبيرا دقيقا عن الماضي في المستقبل أو المستقبل في الماضي ، وهذه من أوليات التعبير الزمني التركيبي في العربية .

والحروف الهجائية

والخطأ الجوهري الذي وقع فيه الأستاذ أنطوان ، وهو خطأ منهجي بالدرجة الأولى ، هو انتقاده العربية في أنها تقتصر في كتابتها على « الصوامت » دون « المحسوتات » ، وأيضا ما يحدث من اختلاف أواخر الكلم تبعاً لوظيفتها في الجملة ، وحسب التذكير والتأنيث والعدد وكثرة أنواع العدد (مفردا ومثنى وجمعا) ، الخ . وهذه الجوانب كلها ليست مما يمكن أن يعتل له ، بل هي تؤخذ على علاتها ، سواء في ذلك لغة العرب ولغات غيرهم . ولو أنك انتقدت الشذوذ في الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية ، وكثيرا ما يصادف المتعلم في هذه اللغات شذوذا ، إذن لقليل لك : اللغة هكذا ، ولا عجب !

فليس مما تفخر به اللغات الأوربية أنها تجمع في كتابتها بين الصوامت والمحسوتات ، كما أن عكس ذلك ليس مما يزرى باللغة العربية ، ونحن اللغويين نرى في التزام الإعراب في اللغة العربية آية كمال لم تحتفظ بها لغة سواها ، كما نرى أن ارتباط ضبط الكلمة بموضعها في السياق يعتبر آية ذكاء لا أمانة من أمارات ضعفها أو عجزها .

انني أكاد أرى في هذا الحشد من التفاصيل دليل تصيد للأدلة على قضية لم يسلم لها دليل واحد حتى الآن . وأقرأ معي نقده للطريقة التي تكتب بها الأعداد في العربية :

« ولا بد من تشير نهائيا إلى أن الكلمات العربية والجميل تكتب من اليمين إلى الشمال ، ولكن الأعداد تكتب من الشمال إلى اليمين ، حتى حينما تظهر في النص » .

ولعلك أدركت تهافت هذا الكلام الذي ينبع من ملاحظتين :

١ - إن الكاتب لأي عدد حر في أن يكتب العدد من اليمين بدءا ، أو من الشمال .

٢ - وإن قراءة الأعداد في العربية يمكن أن تكون من اليمين أو من الشمال .

فنحن الآن في عام ألف وثلاثمائة وأربعة وتسعين للهجرة ، أو في عام أربعة وتسعين وثلاثمائة وألف ، ولعل القراءة الأخيرة هي الطريقة السليمة ، وهي التي لا تقع تحت نقد الأستاذ أنطوان .

وأخيرا :

يفيدنا المقال جملة من الإحصاءات الدالة على تخلف اللغة الناشئ عن تخلف أهلها ، فإذا العربية لا تمثل في نسبة الانتاج العالمي شيئا مذكورا ، على حين تتقدم اللغة اليابانية على اللغة الفرنسية ، فلأولى ١١٪ وللتانية ٩٪ ، وهي إحصاءات مؤسفة لكل من يطلع عليها .

ولكن الغريب أن يقرر الكاتب أن نقص انتاج العربية سببه بطء تقدمها ، وبطء تقدمها سببه نقص انتاجها ، وهي حلقة مفرغة نشأت عن تصوّره أن اللغة تتقدم من داخلها . كما تصور أن الأخطاء اللغوية في عملية الاتصال اللغوي تؤثر على مستواه بالانخفاض ، وهذا الانخفاض يحدث أخطاء لغوية ، ولا أدري ماذا أفاد هذا الدور في التصور الا زيادة الضموض ، وإضعاف الاتصال اللغوي ، مع أن الصواب أن يقال: إن نقص انتاج اللغة سببه بطء تقدم أهلها ، لأن العرب لو كان بيدهم زمام الحضارة لأضحت لغتهم أولى اللغات الحية ، ولقرأنا لأمثال الأستاذ أنطوان مقالات تتغزل في جمالها وبلاغتها من الوجه الذي تعرض له بالنقد ، وهكذا حال الدنيا !

ولذلك ينصح الأستاذ أنطوان بإعادة النظر في التربية ، لأن الطالب يدرس في المتوسط ٤٠٠ ساعة في تعلم اللغة العربية خلال الاثنتي عشرة سنة في المراحل الثلاث الابتدائية والاعدادية والثانوية . ومتى وصل الطالب الى الجامعة أو القوة العاملة فإنه لا يستعمل سوى ما يعادل ١٩٪ أو ٢٠٪ على الأكثر من كل ما حصله من اللغة العربية » .

ومعنى ذلك أن يقتصر تعلم الطالب من اللغة على الكم ، وبوساطة اقتناء اللغة العلمانية التي يريد لها حلا للمشكلة اللغوية ، ويسقط من الحساب كل ما يتصل بالغة كلغة ذات تراث ، وأصول إيمانية ، وفنون تعبيرية .

وأنا أسأل الأستاذ أنطوان عن مناهج تعلم اللغة الفرنسية في أي مجال يختار ، أيدخل فيها دراسة الأدب والبلاغة ، وفنون النثر والشعر ، وحكايات التاريخ، وأعمال الكتاب الكبار من أمثال روسو وفولتير وهوجو ولامارتين ولافونتين ؟ وهل يستخدم الطالب من هذا الحشد كله أكثر مما يستخدم الطالب العربي مما تعلم من تراث لغته ؟

ومن ناحية أخرى ، كان الأستاذ أنطوان يتجاهل أن التربية لا تقتصر على إشباع حاجات المتعلم فقط ، دون زيادة ، بل هي تزيد الى حدود المثة ليستخدم من المثة عشرين ، ولو أعطته عشرين لما أستخدم سوى أربعة أو خمسة فعلا ، فهل هذا هو ما يهدف اليه ؟ بالطبع لا . ولكنه أخطأ الهدف .

ومع ذلك كله فإن في المقال أحيانا نفقا يسيرة يشهد فيها الكاتب بأن للغة العربية مرونيتها ، والطاقة المخزنة في داخلها .

كما أنه يقرر أن تحديث اللغة العربية يتوقف على القوة الخلاقة عند العلماء الدارسين ، والمفكرين الذين يتكلمون باللغة العربية ، وهذه القدرة الخلاقة خارج نطاق قدرة اللغويين ، فهم يتعاونون مع المتخصصين في النظم المختلفة ، سواء أكانت علمية ، أو في نطاق الانسانيات ، وعمل مثل هذه الجماعات المتضامنة هو القيام بأعداد معاجم لكل مستويات تعليم المدارس والجامعات .

وهذا الحديث من خير ما دعا اليه البحث ، لولا أنه خلط وبالح ، إلا أنه كان جادا في تحليله بعامة ، وليس ينقصه سوى مزيد من التعرف على حقيقة المشكلة اللغوية ، مع التخل عن الأحكام المسبقة ، التي تلغى كل جهد خلاق .

الكاتب : الدكتور عبد الصبور شاهين

رئيس قسم علم اللغة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ؛
وقد قسم مجموعة من الكتب ترمى على خمسة وعشرين كتابا
ما بين مؤلف ومترجم ومحقق . ومن أهم مؤلفاته : القراءات
القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، وتاريخ القرآن
والتطور اللغوي ، ودراسات لغوية . ومن أهم مترجماته
مجموعة مشكلات الحضارة للمفكر مالك بن نبي (مئة كتب) ؛
وحسنو الأخلق في القرآن (للدكتور محمد عبد الله
دواز) ، والعربية القصوى (للمستشرق هنري فليسن) .
ومن أهم ما حققه لطائف الاسرار لفنون القراءات
(للسيد طلال) ، والجزء الثامن والتلاتون من معجم تاج
الفرس - وهو الى جانب ذلك خبير بالجميع اللغوي بالقاهرة.
وله دور كبير في أجهزة الاعلام ، ولا سيما التلفزيون .

أوروبا والإسلام

مقدمة
للتاريخ
المقارن

الدينامية التاريخية

المقال في كلمات

يتضمن المقال مقارنة تاريخية بين أوروبا والإسلام ، وبعبارة أصح
بين الحضارة الأوروبية والحضارة الإسلامية •

وعلى الرغم من أن الحضارة الأوروبية قامت على عوامل جغرافية بحكم
الموقع الجغرافي لأوروبا ، في حين قامت الحضارة الإسلامية على أسس
دينية ، فإن الكاتب يرى برغم هذا الاختلاف بين الحضارتين أوجهًا
للتشبه بينهما تبرر هذه الدراسة المقارنة • وقد قسم الكاتب مقاله إلى
أربعة مباحث :

١ - عالج في المبحث الأول وجه التشبه بين الحضارتين ، وأهم مآثوره به
في هذا الصدد أن كلتا الحضارتين توسعت خارج حدودها ثم
انكمشت في وطنها الأصل • فأوروبا اتسعت خارج حدودها الطبيعية
فامتدت الحضارة الأوروبية إلى أمريكا في أقصى الغرب وإلى
أستراليا في أقصى الشرق • ثم عادت فانكمشت في موطنها الأصل
وهو أوروبا • وكذلك الحضارة الإسلامية اتسعت حتى شملت شبه

جزيرة ايبيريا في أقصى الغرب وشملت أندونيسيا في أقصى الشرق
ثم عادت فانتكشت في المنطقة العربية التي كانت مهد الاسلام .

٢ - وفي المبحث الثاني تحدث الكاتب عن الطابع العالمي للحضارة
الأوربية ، وذكر أن هذا الطابع لا يرجع الى تفوق أوروبا الصناعي
وانتشار صناعاتها في العالم ، وذلك لأن الصناعة لا تمثل سوى
جانب واحد من جوانب الحضارة ، وانما يرجع الطابع العالمي
للحضارة الأوربية الى غزوات أوروبا الفكرية والأدبية والثقافية ،
واستدل على ذلك بما قاله هيجل من أن تفوق أوروبا مبناه المفاهيم
الثقافية والمبادئ الروحية والانسانية والعقلانية الجديدة .

٣ - وفي المبحث الثالث تحدث الكاتب عن ظاهرة فريدة في الحضارة
الأوربية كانت سببا في عالميتها ، وهي أن كبار المفكرين في أوروبا
لاقوا الامرين من جحود قومهم ، وتكرانهم ، في حين اتيج لأفكارهم
أن تنتشر خارج اوطانهم ، وبذلك ساعدت هذه الأفكار على نشر
الحضارة الأوربية في بلاد نائية كالصين والهند . وضرب الكاتب
مثلا على ذلك قصة الفلاسفة الألمان مثل كارل ماركس ونييتشة
وغيرهما أمثال جاليليو وديكارت وفولتير وهيجل .

٤ - وفي المبحث الرابع والأخير يتحدث الكاتب عن الاسلام كعامل عالمي
وتاريخي ، فينوه بفضل الاسلام على الحضارة الأوربية والحضارات
الآخري ، فيقرر أن أوروبا دخلت التاريخ عن طريق الاسلام ، وأشار
في هذا الصدد الى أثر الحروب الصليبية وشبه جزيرة ايبيريا .
يضاف الى ذلك أن معظم الشعوب المعروفة دخلت مرحلة التاريخ
عن طريق الاتصال بالاسلام كالصين والهند وأفريقيا السوداء
والروس وبلغار الفولجا والشعب التركماني .

وختم الكاتب مقاله بأن الاسلام كان هو الدرع الواقية لأوروبا ضد
الغزوات الكبرى ، وكان هو الذي امتص صدمة جحافل المغول الذين
قضوا على الحضارة الاسلامية . وبذلك أتاح الاسلام لأوروبا أن تتفيا
ظلال السلام لمدة ألف عام من عهد الغزوات المتهنغارية الى كارثة الثلاثين
عاما (١٩١٤ - ١٩٤٥) .

كيف يسوغ لنا أن نعقد مقارنة بين فكرتين : احدهما (أوروبا) جغرافية في
الصميم ، والآخري (الاسلام) دينية في الصميم ؟ وحتى اذا صرفنا النظر عن هذا
الاختلاف بين الفكرتين ، وأخذنا بالمعنى الشائع والمضمون الراهن لهاتين الفكرتين ،
فإن هذه المقارنة لن تصبح أكثر مساعفا في الأفهام . على أننا اذا نظرنا الى حقائق الأمور
عند المقارنة بين أوروبا والاسلام وجدنا أن أوروبا امتدت خارج حدودها الطبيعية ، فكانت

بمثابة الأم التي تولدت منها أمريكا وأستراليا ، كما كانت النموذج الذي يحتذيه أهل هاتين القارتين . ولو أنك أمعنت النظر في الحضارة العلمية والتكنولوجية لوجدت أن مخترعات أوروبا ومنجزاتها هي الأساس الذي يقوم عليه نشاط المجتمعات المعاصرة . ولكنك إذا نظرت إلى الناحية السياسية وجدت الأمر على العكس ، إذ تجد أوروبا قد انكمشت وانزوت داخل حدود أوروبا الغربية ، تحاول أن تكون لنفسها شخصية جديدة ومحدودة ، مبنية على سمات خاصة تميزها عن كل البلاد التي أنشأتها خارج حدودها الطبيعية أو أخضعها لسلطانها ثم تخلت عنها . وهذا يدل على تعسّد العوالم التي أنشأتها أوروبا والتباين بينها في الاتجاهات والنظرات . ولو أنك قلبت النظر في تاريخ الإسلام لوجدت مثل التعدد والتباين . ذلك أن الإسلام من حيث هو وحدة سياسية واقتصادية وثقافية ودينية لا يصح إطلاقه إلا على فترة قصيرة من الزمن (٨٠٠ - ٨٥٠ م) (١) . والواقع أن الإسلام لم يتغلغل في مختلف الأنحاء التي انتشر فيها ، ففي أوج تماسكه ووحدة كدولة سياسية - على عهد الأمويين - لم يتمسك بأهدابه سوى العرب الفاتحين . أما معظم الأمم التي دانت للحكم الإسلامي فلم تدخل في الإسلام ، ولم تتغلغل فيها المبادئ الإسلامية . وفي الوقت الذي بلغ فيه الإسلام ذروة تماسكه كثقافة ودين ومجتمع - من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر - كانت دولة الإسلام تتفكك من الناحية السياسية ، وتنقسم إلى أقاليم مختلفة تظهر فيها ملامح التقاليد المحلية شيئا فشيئا . وكما فعلت أوروبا ترك المسلمون موطنهم الأصلي ليبنوا دعوة الإسلام في كل البقاع ، وينشروا - إلى حد كبير - أسلوب الحياة الذي يدعو إليه الإسلام ، في اندونيسيا ، والصين ، والجزء الشمالي من شبه الجزيرة الهندية ، وآسيا الصغرى ، والبلقان ، وفي أفريقيا . أما إيران التي إهتمت في الماضي بنشر الثقافة الإسلامية القديمة ، فقد انفصلت عن مصير الدولة الإسلامية قبل عهد الصفويين ، دون أن ترفض الدين الإسلامي ، وإن كانت قد أضفت عليه صبغتها الخاصة . واليوم نرى العالم العربي يعنى التراث الإسلامي ، ويقول إنه هو تراثه التاريخي ، وهو في هذا يقوم بالدور الذي تقوم به أوروبا المعاصرة ، لا باعتباره مهدا للديانة الإسلامية فحسب (كما أن أوروبا هي مهد الفكرة الأوروبية) بل أيضا باعتباره مجتمعا مختلفا في واقعه عن المجتمعات الإسلامية الواقعة خارج العالم العربي أو على محيط دائرة العالم الإسلامي . وبذلك استحوذ العالم العربي على الفكرة التاريخية للإسلام ، وجعلها مركزا لتصورات ونظراته . وهكذا نرى الأمة الإسلامية القديمة يتقلص ظلها عن العالم الإسلامي بأسره ، وتنكمش داخل نطاق المنطقة العربية وحدها، متخذة مضمونا عاطفيا وسياسيا خاصا .

وبينما نجد المقارنة متعذرة بين أوروبا المعاصرة التي تقلص ظلها وبين العالم العربي الموحد نجدها ممكنة بين أوروبا باعتبارها تمثل ثقافة تاريخية وحضارة عظيمة وبين

(١) تفصل هذه الفترة العطر الأخير من حكم الخليفة هرون الرشيد (٧٨٦) وابنه الأمين (٨٠٩) وابنه المأمون (٨١٣) والمعتصم (٨٣٣) والواثق (٨٤٢) والمتوكل (٨٤٧) . ومعروف أن الدولة العباسية بلغت أوج عزها في هذه الفترة ، وبوجه خاص أيام هرون الرشيد والمأمون (المترجم) .

العالم الاسلامي العظيم باعتباره يمثل أمة وحضارة معا ، أو بينها وبين عالم الصين الذي كان هو الآخر يمثل حضارة انتشرت خارج حدوده ، وأصبح هذا العالم نموذجا تحتذيه كل الأقاليم الشاسعة التي انتشرت فيها الحضارة الصينية . ولما كان العالم الاسلامي المعاصر لا تربطه روابط مشتركة سوى الرابطة الدينية وحدها ، وكانت الحضارة ذات الاصل الأوربي ، الممتدة من نيوزيلندة الى الولايات المتحدة لا تعد بأى حال حضارة ذات كيان واحد ، فان الحضارتين الاسلامية والأوربية يمكن اعتبارهما من الحضارات التاريخية المحضة ، أى حضارات مضت وانقضت ، وأصبحت فى ذمة التاريخ . ولكن لنا تحفظا جوهريا على هذا القول ، وهو أن هاتين الحضارتين ليستا من طراز الحضارات الميتة ، بل هما حضارتان لاتزالان على قيد الحياة . والواقع أن أية فلسفة تاريخية كفلسفة شبنجلر لا تجد أية صعوبة فى عقد مقارنة بين العالم القديم والشرق القديم والاسلام وأوروبا والحضارة الهندية الأمريكية . أما فلسفة الجيوبوليتيكا (الجغرافية السياسية) التي تقصر مجال بحثها ورؤيتها على أفق العصر الحديث ، وتفقل المجال التاريخي العميق ، فانها تستطيع أن تقسم العالم الى سبع مناطق أو ثمان أو عشر ، تكون وحدات اقتصادية سياسية ، وأن تجعل أوروبا مركز الدائرة بالنسبة لجنوب شرقى آسيا . بيد أنه على الرغم من صحة القول بأنه ما من حضارة تموت فعلا من حيث أعقق مظاهرها وخصائصها فانه يمكن القول مع ذلك بأن « الحضارات الميتة » تموت بلا ريب من حيث المظاهر الخاصة التي تتميز بها كل منها . وخير رد على الموقف اللاتاريخي الذي تتخذه الجيوبوليتيكا هو التدليل على أن العوامل الأيديولوجية والثقافية – لا العوامل الجغرافية وحدها – هي التي تحرك الرجال ، والتدليل على استمرارية التاريخ وتكرر ظهور الأحداث بصورة لا نهائية فى اطار الماضى وذلك على عكس الفكرة الجيوبوليتيكية القائلة بأن العصور الحديثة هي عصور جديدة تماما ولا تمت بصلة الى الماضى .

على أن ثمة عقبة خطيرة تعترض سبيل المقارنة بين أوروبا والاسلام . صحيح أن الذى يدل بجلء على وجه الشبه بينهما ويبرر القيام بدراسة ومقارنة بينهما هو أن كليهما يمثل حضارة تاريخية حية ذات نظرة عالمية ، اعتراها تمزق وتحول ، وإها مركز ومحيط معا . ولكن العقبة الخطيرة التي تحول دون هذه المقارنة هي أن الحضارة الأوربية التي اقتصر نشاطها على فترة محدودة من الزمن لا تتجاوز أربعة قرون . وإن كانت منجزاتها لا تقبل الجدل ، كانت حضارة ذات أثر حاسم ، رسمت نموذجا لبنى الانسان فى الحاضر والمستقبل . ولذلك فانه من العسير عقد مقارنة بين هذه الحضارة وأية حضارة أخرى ماضية أو مستقبلية ، اللهم الا حضارة العصر الحجرى الجديد . وليس فى وسعنا أن نرفض هذا الرأى بحجة أنه ينطوى على المغالاة فى تقدير أوروبا نظرا لأن منجزاتها قد فاقت كثيرا كل ما أبدعته الحضارات القديمة . يضاف الى ذلك أن أنصار الحضارات التاريخية غير الأوربية لم ينكروا قط الميزة الحقيقية لمنجزات أوروبا ، وإنما أنكروا افراطها الخائق الذى يحتمل أن يجلب الضرر على الانسانية . انهم يقارنون بين المجتمع الأوربي القديم الذى كان يحترم الطبيعة ويحب الله ، وبين

المجتمع الأوربي الأمريكى الحديث الذى ينتهج سياسية عقلانية مدمرة . ومن هذا الوجه يمكن القول بأن الطابع الفريد الذى يميز مصير أوروبا قد يجعل من العسير عقد مقارنة بينها وبين أى مجتمع آخر ، أو يجعلها تقيضا مقابلا للجميع . وإزاء هذه الظروف كيف يسوغ لنا أن نقارن بين أوروبا وغيرها ؟

ولهذا نورد سببين رئيسيين يبرران هذه المقارنة ، يتصل أولهما بسؤال قديم عفى عليه الزمن ، ويتصل الآخر بقضية مسلمة لا تزال قائمة . فاما السؤال فهو : لماذا انفرط عقد العالم الإسلامى - أو الصينى - فى حين انطلقت أوروبا انطلاقة الصاروخ : فى عالم العلم ، وفى عالم الفكر ، وأخيرا فى عالم التكنولوجيا ؟ وهذا السؤال يوجه الى عالم الإسلام أكثر مما يوجه الى الصين ، لأن هذه تمثل المناوب المطلق لأوروبا ، فى حين أن ثمة أوجها للشبه بين الإسلام وأوروبا ، بل لقد شارك للإسلام فى تغذية الجذور التى نمت منها أوروبا . وأما القضية المسلمة فهي أن غزوات أوروبا هى ثمرة كل الجهود التى بذلها بنو الإنسان فى الماضى والحاضر : الإغريق والرومان القدماء ، والإسلام ، والصين ، والأمريكتان . ونحن نعتقد أن فكرة « الائتلاف والتضافر » (بين الحضارات) التى نادى بها ليفى شتراوس أكثر نفعا وصدقا من تلك النظرية الذاتية التى كانت أكثر قبولا حتى ذلك الحين . وخلاصة هذه الفكرة أن الحضارة غنية بالامكانيات التى تساعد على النمو الذاتى دون ما حاجة الى غيرها من الحضارات . غير أنه يجب علينا أن لا نرفض النظرية الذاتية تماما لأن بعض جوانبها لا يزال صحيحا - وإن صلتها بالعوامل الخارجية فى قيام الحضارة الأوربية لتندعونا للاهتمام بالحضارات الأخرى التى ساعدت على نمو أوروبا فى المرحلة الأولى ، ثم ساعدت على توسعها فى المرحلة الثانية ، ولا تزال هذه الحضارات تعيش لتتحلى الأساليب الحديثة التى ابتدعتها أوروبا .

ولقد جاء على المسلمين حين من الدهر وقفوا فيه مبهورين أمام « النجاح » الذى أحرزته أوروبا الآلية الإمبريالية ، وفى رأى بعضهم أوروبا الحرة الإنسانية . وتباينت مواقف الطوائف المختلفة إزاء أوروبا ، فاتخذ رجال الإصلاح الدينى خطة الدفاع عن النفس ، ووقف دعاة القومية منها موقف الرفض ، وجنح المثقفون المحدثون الى التقليد والمحاكاة . وتغير وضع القضية القديمة بأسره ، بسبب ظهور العالم الإسلامى بماضيه السياسى وحاضره الاقتصادى ، وبسبب تجاوز المجتمع الأوربي والأمريكى حدود العقل فى مخترعاته ومبتكراته ، متحديا بذلك الأساس العقلانى الذى قامت عليه حضارته ، وأخيرا بسبب إقبال العالم الإسلامى بكل جرائه على الجمع بين وعيه الثقافى والتاريخى ، واستخدامه الآلات والأساليب الحديثة . وحين يذهب المثقفون المسلمون الى عالم الغرب وكل جوانبهم تقيض بالطف عليه لا يذهبون اليه ليسرقوا أسرارهم وإنما ليفهموه من الداخل ، ويكشفوا عن معدنه الأصيل ، ويتعرفوا على منجزاته ، بالعقل والروح معا . وبينما أوروبا الحديثة تسعى عاملة ناصبة لتتبوا مكانها فى العالم، ناسية ماضىها العظيم إذا أوروبا القديمة تكشف النقاب عن وجهها الجميل لأعين

الناظرين الذين وفدوا اليها من كل حذب وصوب ليقبضوا منها نورا تنجذب به غياهب الجهل .

وبهذه الطريقة نفسها زال القلق الذى ساور النفوس فيما مضى حول انهيار الاسلام ، وأصبح المسلمون ينظرون الى وجودهم وكيانهم نظرة تنسم بالموضوعية والواقعية . ويرجع الفضل فى ذلك الى الفكرة القائلة بتعدد الحضارات ، وظهور الفكرة القائلة بأن المجتمعات الانسانية تتساوى فيما لديها من إمكانيات لتحقيق الذات ، ولذلك فإن الأساليب والمذاهب الغربية والماركسية غير قادرة على زعزعة دعائم الاسلام الثقافية . ثم ان الرؤية التاريخية النقدية كفيلا بأن تنظر الى كل شئ نظرة جديدة . ومن هنا يختلف المسلمون المثقفون اليوم عن المسلمين التقليديين ، ويحاولون تنقية الدين من الخرافات دون توجيه اتهامات .

وقد أخطت أوروبا منذ عهد قريب تكشف عن بصرها قناع الوهم الذى زين لها أنه امركز دائرة العالم ، وقطب رجلي الحضارة ، ونهاية مطاف التاريخ . وشرعت أوروبا تراجع نفسها وتفكر فى أصلها المتواضع بعد أن تقلص ظلها ، وانتكت حبلها ، واستخذت سلطاتها . وفى وسعنا أن نرى أثر هذه المراجعة والفحص الذاتى على المسرح السياسى ، ومعنى ذلك أن أوروبا أخذت تشك فيما كانت تدعيه لنفسها من عظيم الشأن . على أنه ليس فى وسع العالم الاسلامى أن يتجاهل الى مالا نهاية مكانة أوروبا تراجع نفسها وتفكر فى أصلها المتواضع بعد أن تقلص ظلها ، وانتكت حبلها ، من قبل . ولذلك نرى المصالح تجعل الكتل البشرية العظمى تتجمع حول محورها ، وتلجئها الى الأخذ بالأيديولوجيات الحديثة أو القديمة لتأييد موقفها . وكلما ازداد للعالم اتحادا ازداد ميلا الى التباين ، والتحول الى معسكرات وأقطاب سيطرة متنافرة . - ومن هنا يتضح الدور الذى يجب أن يضطلع به جيل معين من الرجال « غير الأوربيين » على حد تعبير لاروتى ، أى دور « الوسيط » .

ان دور هؤلاء الرجال هو أن يعيدوا الى العالم غزوات العقل الفلسفى والتاريخى النقدى ، لاغزوات التكنولوجيا . وليس المطلوب - فى البداية - هو تحديث المعايير العقلانية الأوروبية ، بل اخضاع التجربة الأوروبية للمعايير والقيم الأخرى ، وربما للمعايير العقلانية الأخرى . وهذا هو الثمن الذى يجب دفعه لانشاء وحدة عالمية فى المستقبل ، وحدة لا تكون خيالية ولا هدامة ، بل وحدة مبدعة خلاقة .

أوروبا والعالية

من الأمور التى تعوق القيام بدراسة تاريخية مقارنة بين أوروبا والاسلام أن ننظر الى العلاقة بينهما على أنها ضرب من التنافس أو السباق نحو تحقيق عصر صناعى ، نجحت فيه أوروبا ، وأخفق فيه الاسلام ذلك أن الصناعة ليست سوى جانب واحد من جوانب أوروبا الكثيرة . وهنا نسأل : هل كان هيجل ، وهو يفكر فى ١٨٣٠ فى معجزة أوروبا ويخوض فى فلسفة تاريخية لا تزال تحظى بأعظم قدر من الاهتمام ، يدرك حقيقة

الثورة الصناعية التي كانت تسير ببطء أمام ناظريه ؟ لقد أثر عن هيجل قوله ان تفوق أوروبا مبناه المفاهيم الثقافية والمبادئ الروحية ، أى ظهور مبادئ انسانية وعقلانية جديدة . والمواقع أن جيل الأيديولوجيين الألمان قبل عهد ماركس - وهو الجيل الذى كان يشعر بتفوق أوروبا وسموها - كان يهتم بغزوات أوروبا الفكرية والأدبية والمضاربة أكثر من اهتمامه بظهور الآلة الصناعية التي كتب لها أن تلتهم العالم . ان هذا القول لا يدل على حذقة عقلية بل - على الأصح - يدل على أن الحضارة الأوروبية وجدت بالفعل قبل الصناعة . ولذلك فإن الربط بينهما فى الوقت الحاضر يعد ضربا من التعسف ، ويدل على أن الحضارة ذات جانب واحد فقط هو الجانب الصناعى . ولقد بسطت أوروبا سلطانها على العالم فى القرن السادس ، ومن المحتمل أن ذلك بدأ منذ الحروب الصليبية . ولذلك فإن القول بأن الصناعة أدت الى تحول فجائى فى مصير أوروبا وأنها كانت نقطة انطلاق أو بداية لعهد من الازدهار قول لا يتفق مع الحقائق التاريخية .

والواقع أن الصناعة - وهى من القيم الكمية - لم تؤد الى قيام علاقة جديدة مع العالم - كما فعل العلم - كما لم تؤد الى قيام حضارة أصيلة ، بل - على الأصح - أخضعت العالم الطبيعى لسلطانها على نحو أشد مما حدث من قبل . وفى القرن ١٩ نبع محتوى الصناعة - أى ما أنتجته - كما نبع اطارها الجغرافى والانسانى من الأوضاع التي كانت قائمة من قبل . وإذا كنا اليوم - واليوم فقط - نستطيع أن نجد مبررا للتحدث عن « الحضارة الصناعية » فإن ذلك يرجع الى أن مثل هذا النوع من الانتاج قد تغفل بعد استمراره قرنا من الزمان فى أعماق الحياة الاجتماعية ، ورسم أسلوب الحياة والسلوك فيها ، بل لقد أخذ يترك أثره فى العقول والأفكار . وعلى الرغم من ذلك فإن فرنسا وألمانيا وإنجلترا لا تزال كل منها موجودة ، أى من حيث هى أمم ودول ولغات وتقاليد قومية وثقافية ونظم سياسية مقتبسة من النظام البرلمانى الانجليزى ، ومن الثورة الفرنسية . ولم تتحول الصناعة حتى الآن من قيمة كمية الى قيمة نوعية للحضارة الا بدرجة محدودة ، ولكى يتم هذا التحول لابد أن يكون جذريا .

ولكى تصبح الصناعة جزءا أساسيا من كيان أوروبا يجب أن تتلاشى فيها جميع الجوانب الأوروبية الأخرى ، ولكى تصبح مقياسا لعصر تاريخى جديد يجب أن تعم العالم المسكون بأسره . وهذه العملية تحدث الآن بالتدريج ، ولكن الأمد لا يزال بعيدا حتى تبلغ نهاية الشوط . والحق يقال ان الصناعة فى البلاد غير الأوروبية لا تزال تجبو فى مراحلها الأولية :

وإذا لم يكن من الممكن أن تكون للصناعة وحدها هى قوام أوروبا لم يكن بد من الاتجاه الى التاريخ الأوروبى الذى يتسم بطابع فريد فى بابه . ولما كانت الصناعة تبشر بتغيير مصير المجتمعات الانسانية كلها فإن أى تفكير فى تاريخ أوروبا يكتسب أبعادا عالمية . وإذا كانت الصناعة - من ناحية أخرى - هى الثمرة الوحيدة للعقوبة الأوروبية القابلة للتصدير الى العالم الخارجى فإن الحضارات الحية الكبيرة الأخرى

– باعتبارها مجتمعات انسانية وثقافية قائمة لم تتخل عن وعيها التاريخي – تكتسب هي الاخرى أهمية في ضوء التاريخ العالمي .

والسؤال الآن هو : ما الذى يصنع عالمية أوروبا ؟ أو بعبارة أوضح : ما الذى يضمنى على الحضارة الأوروبية طابعا عالميا ؟ اذا كانت أوروبا قد رفعت من شأن الانسان فاعتبرته ذا قيمة سامية فانتا اذا آمننا النظر في الحقائق الفينا أن أوروبا في عتفوان سلطوتها الامبريالية جنحت الى السيطرة الحقيقية أو العنيفة التى تناقض نظرتها الى الانسان . ان غزوات أوروبا التجارية والسياسية قد عمت العالم كله ، ولكن ألم يتم ذلك بأسلوب القوة الذى تذرعت به ؟ ولو أننا قلبنا النظر فى ملحمة الاسكندر ، والفتح العربى ، لما وجدنا من مظاهر الجراة والاحتمال والقوة ما هو اقل مما نجده فى الغزوات التى استهدفت بها أوروبا السيطرة على العالم ، فهل تحاول أوروبا – فيما تحاوله من السيطرة على العالم – جمع شتات الثقافات الانسانية الاخرى ؟ لا شك أن تعطش أوروبا الى العلم والمعرفة قد أدى الى فتح آفاق كثيرة لم يتم ارتيادها من قبل . ومع ذلك لم نر حضارة امبريالية اقل من الحضارة الأوروبية تأثرا بالحضارات الاخرى ، فلا المهارة الصينية ، ولا الفن الافريقى ، ولا التأثير اليابانى ، ترك أثرا ظاهرا فى الروح الأوروبية . ونحن لا ننكر أن أوروبا « النهضة » وأوروبا « المصور الوسطى » تأثرت بالعالم الخارجى ، الاسلام أو الصين أو العالم القديم ، بيد أن ذلك الاتصال قد تم بطريقة غير مباشرة أو معروفة . ولما كانت أوروبا الحديثة قد أصبحت أكثر ثقة بنفسها بعد تدعيم مكتسباتها فقد أصبحت أكثر عزوفا عن المؤثرات للخارجية . ولقد كان أصلها المتواضع هو أساس تطورها ، ولذلك فإن النظرية القائلة بتأثر أوروبا بالعالم الخارجى لا تنطبق الا على أوروبا الأولى لا أوروبا المتأخرة التى تدعى العالمية . ويجب عدم الخلط بين هذه النظرية وبين الفكرة القائلة بأن أوروبا هى وريثة كل الحضارات الماضية ، وكان هذه الحضارات قد أعطت كل ما لديها لأوروبا ، ولأوروبا وحدها .

ولو أنك أنعمت النظر فيما صدرته أوروبا المنتصرة للخارج لاعترتك الدهشة لضخامة ما قدمت . ليست كل مدينة غير أوروبية صورة من مدن أوروبا ؟ أليس كل بلد من البلاد يتعلم لغة أوروبية الى جانب لغته القومية ؟ أليس لكل أمة – فى اطار وحدتها التاريخية – ماضيها القديم ، الى جانب ماضيها الاستعمارى الخاص ؟ ان افريقيا – على الأقل – متحدة من حيث صيغتها الافريقية ، ولكنها منقسمة الى قطاعتين : قطاع الشعوب المتكلمة بالانجليزية ، وقطاع الشعوب المتكلمة بالفرنسية ، بل ان شخصية الفرد منقسمة الى قسمين : أصله الحقيقى ، ومظهره الأوروبى . وهكذا نرى أوروبا تتغلغل فى العالم فى الوقت الذى تنسحب فيه منه . وإذا افترضنا أن كارثة حلت بأوروبا فمحنتها من الوجود محو فمن يدرى لعل أوروبا أخرى تنبثق من رمادها ، فتعيش فى قلوب وأرواح الاقوام الذين أذاقتهم أوروبا كؤوس الهوان . والواقع أن الذى يصنع عالمية أوروبا هو ما بذرته هنا وهناك ، وكأنما تم ذلك بالصدفة ، وهذا الذى بذرته هو فى حقيقته أقل عنصر أوروبى من عناصر الكيان الأوروبى : انه العلم ،

والتفكير النقدي ، وبعض المسائل الفلسفية والأخلاقية . وإذا كانت الحضارة المادية الأوروبية قد سرت في جزء كبير من العالم فما ذلك لما تنقسم به من طابع فريد ، وإنما لما تدعو إليه من مبادئ عقلانية .

صحيح أن بعض المستويات العليا من الحضارة الأوروبية تنقسم بالنزعة العالمية، ولكن هذه العالمية كانت هدفا أكثر منها حقيقة . ولسوء الحظ بقيت هذه العالمية محصورة في جذورها التاريخية المحلية ، وبالإضافة إلى ذلك تعرضت لهزات دورية تدعو للاهتمام بالشؤون الخاصة لا العالمية ، ألا وهي النزعات القومية . والواقع أن العقل وحده هو الذي يتسم بالطابع العالمي ، ولكن على أي أساس بربرية وعنفية ازدهر العقل في موجاته المتتابعة ؟ إن الفكر الديكارتي اضطر أن ينمو في جو من الخوف وصمت ، والفكر النقدي في ظل نظام سياسي عتيق ، والفكر الجدلي في ظل نظام اجتماعي يسوده الظلم والجور . ولذلك يجب على المرء أن يثير دائما مسألة التناقض بين الخاص والعالم في الجهود الفكرية الأوروبية . والواقع أنه ليس في وسعنا أن ننكر الانتشار العالمي للمبادئ العقلانية التي نشأت في أوروبا بسبب نزعتها الأوروبية الواضحة ، إلا أن ننسى الوجود الدائم لهذه النزعة الأوروبية . وهذا يفسر لنا الصعوبة الكامنة في نقل المبادئ العقلانية التي رسفت في أغلال التقاليد التاريخية . ولذلك تنشأ مشكلة العلاقة بين التاريخ والعقل ، بين التاريخ والقيم ، بين التاريخ والعالمية .

ونسأل الآن : إلى أي حد وبأية وسيلة تتخطى الحضارة منجزاتها ؟ ولكن نسأل أيضا : إلى أي حد تصبح هذه المنجزات أسيرة لهذه الحضارة ؟ بدون أن نذهب إلى القول بأن منجزات أوروبا لن تعيش حقيقة حتى تموت أوروبا نستطيع أن نقول إن أوروبا لا يمكن أن تواصل التخفي وراء منجزاتها . وإذا أمكن لنا التسليم ببقاء الحضارات الأخرى على مدى الدهر فليس ثمة ما يدعونا أن ننكر ذلك على أوروبا . إلا أنه إذا انفصلت أوروبا عن منجزاتها فسيكون مثلها كصاحب مشروع انتقل عنه مشروعه وصار ملكا للإنسانية جمعاء ، فلا تستطيع أوروبا التحكم فيه ، وإنما تتحكم فيه وحدة عالمية حقيقية تربطها صلات مشتركة .

أوروبا ضد أوروبا

على الرغم من الصلة التاريخية التي أشرنا إليها آنفا فإن ما سيبقى من أوروبا ليكون أساسا للعالمية هو ما رفضه التاريخ المادي التجريبي وأنكره وأخفاه . مثال ذلك أن الماركسية لم تنجح في موطنها الأصلي ، ولكنها هزت دعائم مجتمعات كبرى خارج نطاق أوروبا (روسيا والصين) ، وعن طريق هذه المجتمعات عادت الحياة في أوروبا في ثوب نظري جديد . وماذا تمثل الماركسية في تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر ؟ إنها تمثل أحد التيارات النقدية العديدة للمجتمع الصناعي النامي ، وكانت نشأة وتطور هذه المجتمع من الأحداث الكبرى في القرن التاسع عشر .

وفي الوقت الذي ظهرت فيه البورجوازية كطبقة قيادية ورئيسية في تاريخ

أوروبا عارضها ماركس طبقة البروليتاريا التي أسند إليها مهمة كانت البورجوازية تقوم بها ، ولذلك خاب أمل ماركس . ومن هنا لم يكن من دواعي الدهشة أن تنتشر الماركسية في بلد لا تتركز فيه البورجوازية على دعائم متينة . لقد بشر ماركس قومه - كما بشر المسيح - بقيام مملكة في المستقبل القريب ، ولكن الناس نبذوا دعوته ، فنجحت الماركسية في بلاد بعيدة عن وطنها الأصلي ، شأنها في ذلك شأن المسيحية . ولو أنك قلبت النظر في تاريخ ألمانيا لوجدت أنه لا قوتها العسكرية ولا براعتها الصناعية ولا سطوتها الاستعمارية هي التي حلت بها في سماء العالمية ، وإنما الذي رفع ذكرها في العالمين هو النشاط للعقل الذي بذله فلاسفتها ، والطريقة النقدية التي ابتدعها علماءها ، وكان للعلماء الفرنسيين الفضل في نشر هذه الطريقة في العالم . ومع ذلك فقد لقي الفلاسفة والعلماء الأمرين من وجود قومهم ونكرانهم حتى لقد شاع اليأس في نفس هولدرلين والجيل الرومانسي كله ، وفي نفس الفيلسوف نيتشه الذي أودى به سيب الموت بعد أن اعتراه مس من الجنون . يحدث هذا في الوقت الذي يكف فيه الفيلسوف المسلم اقبال في لاهور على مؤلفات نيتشه قراءة ودراسة ، ويحدث هذا في الوقت الذي يكب فيه المثقفون في أنحاء العالم على قراءة كتب هيجل وماركس . ولاريب أن الهدف من الثقافة الحية هو أن تكون تارنا تنتفع به الأجيال المقبلة ، والتاريخ الحقيقي يخلد هذه الثقافة ولا يرفضها ، أما في أوروبا التي يعرف العالم كله أنها هي التي أنجبت جاليليو ، وديكارت ، وفولتير ، وهيجل ، فما أوسع مسافة الخلف بين القول والعمل . إنها تدعي أن لها مكانة سامية في العالم ، ولكنها تضع الذين صنعوا لها تلك المكانة في مكانة حقيرة ، الذين قاموا بدور الوسيط بينها وبين بقية العالم . ومن هنا يجب علينا أن نفرق بين أوروبا التجريبية ، بل أوروبا التاريخية ، وبين أوروبا الخلافة مؤسسة العالمية الحديثة . وفي هذا الصدد لا يجوز أن يقال أن المئات القليلة من الرجال الذين وضعوا مفاهيم الفكر الفلسفي والعلمي وحددوا القيم الجمالية في العالم الحديث ليسوا مثالا للتاريخ الأوربي ، بل الأحرى أن يقال أن التاريخ الأوربي يصبح أطارا ودعامة لنشاطهم . وإذا جاز لنا أن نعتبر أوروبا الصناعية نموذجا يحتذى فإن أوروبا الفكر والعقل والجمال - في عصر النهضة وفي القرن التاسع عشر - يجب أن تعتبر مؤسسة العالمية الحديثة كما تعتبر لحظة من لحظات التاريخ العالمي ، وذلك لأنها يمكن أن تكون نموذجا لغير الأوربيين بالقدر الذي يطمح به هؤلاء أن يوجهوا العالم توجيها جذريا جديدا . وفي هذه الحالة ، أي في اللحظة التي يمكن فيها محاكاة أوروبا في نشاطها الخلاق ، ينتفي وجود أوروبا .

الاسلام كعامل عالمي وتاريخي ووسيط

إن فترة من النشاط الخلاق لا تكتسب بالضرورة أهمية عالمية حقيقية . وإذا كانت أوروبا الحديثة تدعي العالمية فلأنها غزت العالم . وإذا كانت قد استطاعت أن تغزو العالم فلأنها استعتمدت لهذا الغزو ، ولأن أوضاع الفترة التاريخية الحديثة

سمحت بهذا الغزو . وهل كان من الممكن أن تصيب أوروبا نجاحا لو أنها اتخذت اتجاهها
آخر غير الأخذ بأسمى درجة من العقلانية . وجدير بالذكر أن عنفوان النشاط الأوربي
حدث في لحظة تاريخية خاصة دون غيرها من اللحظات . ولما كانت الحضارة
الأوربية قد اعتمدت على نفسها ، وتطورت طبقا لمنطقها الخاص ، وارتبطت بعوامل
معينة حددت مسارها ، فمن الممكن عقد مقارنة أنثروبولوجية وتاريخية بينها وبين
الحضارة الإسلامية ، مع صرف النظر عن المدة الزمنية لكل منهما ، أو - بالأحرى -
تستخدم بدلا من المدة الزمنية مقارنات تتجاوز حدود الزمن ، على طريق الفيلسوف
أدولف شينجلر . وسنعود الى هذا الموضوع في دراسة أخرى . أما الآن فسنكتمل على
أوضاع التاريخ العالمي ، فنقول ان هذا التاريخ لا يمكن تحديده وتعريفه بأنه مجموعة
من الكائنات العضوية التاريخية تتطور كل مجموعة منها في دائرة مجالها الخاص ،
كما لا يمكن تعريفه بأنه أشبه بمسرح يتعاقب فيه ظهور الممثلين التاريخيين على المنصة ،
كل بدوره ، ولا بأنه يهدف الى تحقيق غرض سياسى هو تحقيق امبراطورية عالمية .
ومن الواضح أن تحقيق العالمية يرتبط بالعملية الفعلية التى يتم بها تنفيذ هذه
العالمية ، كما أنه من الواضح أيضا - اذا اتفقنا على أننا اليوم نسير فى طريق العالمية -
ان هذه العالمية لم تتحقق فى الماضى قط . ولذلك يجب أن ننظر الى التاريخ العالمى
الماضى على أنه بمثابة بناء متين أشبه بنفق طويل تحت الأرض ، برز منه العصر الحديث .
ولا يمكن وضع التاريخ كله فى إحدى كفتى ميزان الزمن ، ووضع التاريخ الأوربي
الذى بدأ بالكشوف الجغرافية الكبرى فى الكفة الأخرى ، بل يجب أن نضع فى
إحدى الكفتين حضارة العصر الحجري الجديد (الشرق ، الاغريق ، الرومان) ، وهى
الحضارة الأولى السابقة على عصر الحضارة العالمية ، ثم نضع فى الكفة الأخرى
الفترة التاريخية العالمية الثانية التى عقيت العصر الحجري الجديد وتأسس فيها
العالم الحديث الذى نعيش فيه . ولم تكن هذه الفترة متحدة على كل المستويات ،
لأن كل مستوى منها (أوروبا ، الإسلام ، الصين ، الهند) كان يعد نفسه عالما كاملا هو
غاية فى ذاته . ولكن هذا الاختلاف لم يتعارض مع عوامل للوحدة ، اذ ثبت أنه
شرط أساسى لسير الحضارة فى طريق التقدم . ولذلك لا يمكن أن نتصور ظهور أوروبا
منفصلا عن هذا الكل . واذن فما معنى توسع أوروبا ؟ ان هذا التوسع لا يمكن أن
يكون ذا مضمون نسبى ، بل هو ذو مضمون عالمى تفوقت به أوروبا فى لحظة معينة على
أقرانها وسيطرت عليهم .

لقد كانت أوروبا الحديثة هى اللحظة الأخيرة - وبالتالي أكثر اللحظات حسما -
فى الفترة التاريخية الرئيسية ، فترة الحضارة فى تاريخ البشرية ، وكانت بداية
هذه الفترة هى ظهور الإسلام وانتشاره . ولماذا الإسلام ؟ لأن أية دراسة له توضح
لنا أنه كان هو المحور الذى كتب للنظام العالمى أن يدور حوله . فلا يعد سقوط
الامبراطورية الرومانية الغربية ، ولا ما تلاها من ظهور العديد من الممالك البربرية ،
ولا تكوين امبراطورية الصين المتحدة فى القرن الثانى ق.م ، ولا ظهور الهند بخطى
بطيئة متعثرة ، لا يعد كل ذلك بمثابة النقطة التى انطلقت منها الحضارة بخطى ثابتة

وواضحة • وانما يرجع الفضل الى الاسلام فى أن الحضارات الأخرى أصبحت جزءا من النظام العالمى ، لا الى الأسس الثقافية التى تقوم على هذه الحضارات • ولذا اتسع العالم السكون ، وتقدمت الغزوات التكنولوجية ، وأدركت شعوب المستقبل معنى مصيرها • والواقع أننا بكل خرة فى كياننا ووجودنا أبناء هذه الفترة التى نتبعه نهائيا نحو العالمية ، ولذلك كان لزاما علينا أن لا نقدم حضارة على حضارة وأن لا نعطى من شأن حضارة على حساب أخرى ، سواء فى ذلك الحضارة الاسلامية والأوربية والصينية • وإذا كانت نهاية هذه الفترة قد حظيت ببعض المزايا ومن ضمنها الفترة الفرعية (عهد الصناعة) فانما السبب فى ذلك هو ارتباط العالم الحديث بهذه الفترة ارتباطا مباشرا •

ان الذين يركزون نظرهم التاريخية على الغرب وحده يرون أن العصور الوسطى كانت بمثابة « جملة اعتراضية » بين العالم القديم والعصر الحديث ، أى بمثابة فترة مظلمة ووصمة شائنة • وأصحاب هذه النظرة يرون أن تاريخ الغرب بما فيه أوروبا يبدأ بعهد الاغريق ويمر بعهد الرومان ، ويختفى فى العصور الوسطى ، ثم يعود الى السطح فى عهد النهضة • ولهذه الأيديولوجية شأن هام (كوهم كبير) فى تحليل النهضة العقلية والجمالية التى ظهرت فى أوروبا ، ولكنها تعتبر اليوم أثرا من آثار الحنين الى الماضى ، وآخر نبضة من نبضات الشعور بالامتياز الذى ولدته فى النفوس عصا التاريخ السحرية • ويعبر أصحاب الراى عن وجهة نظرهم بهذه الكلمات •

« ان حضارة أساسية واحدة من بين الحضارات البشرية هى التى أدت الى أطياف الثمرات ، أما ما عداها من الحضارات فقد أدى الى طريق مسدود ؟ ماذا تعنى الحضارة الصينية ، والاسلامية والهندية ؟ انها ليست سوى زهرات أينعت ثم ذوت لأنه لم يكن لها مستقبل » •

هذا والقول بأن أوروبا العصور الوسطى لم يكن لها سوى دور متواضع فى تكوين مستقبل العالم ليس مبررا كافيا لطمس مزايا هذه العصور التى كانت بمثابة فترة اعداد للمستقبل • وآية ذلك أنه فى الوقت الذى خيمت فيه البربرية على أوروبا الواهنة الناشئة فى القرن السابع حدث الفتح العربى الكاسح ، وفى الوقت الذى بلغت فيه الحضارة الاسلامية أوج عزا • وهكذا فى الوقت الذى حدث فيه هنا انكماش حدث فيه هناك - فى مركز الأرض لا فى أطرافها - توسع

وتنظيم وإزدهار ، ذلك أن الانكماش لا يحدث في التاريخ العام وإنما يمتري بعض المجتمعات الخاصة دون غيرها ، وأن مراكز الحركة التاريخية تنتقل من نقطة الى نقطة ، وترفع المنجزات الانسانية السابقة الى مسنوبات أعلى . وعلى ذلك فالانكماش العظيم الذي يتحدث عنه مالرو زعما أنه امتد من نابون (فرنسا) الى ما وراء ايران كان بالتأكيد نهاية عالم معين ، ولكنه - الى جانب ذلك - كان بمثابة « فترة حمل » تبوأ بعدها المجتمع البشرى كله مكانه في التاريخ ، وأشرقت شمس شرق جديد - الاسلام والصين - فأشعلت الشرارة الأولى التي فجرت طاقات الابداع والحضارة . لقد كانت تلك الفترة من أحصب الفترات التي أدت الى أطيب الثمرات ، كما أفضت الى فتح بلاد جديدة ، وتعميق يناييع المعرفة الانسانية ، وانتشار الشعوب التي خرجت من بقاع مجهولة في العالم . وأهم من ذلك كله خروج الحضارة من عزلتها ، على الرغم من المعارضة الأيديولوجية ، فأصبحت شعوب الأرض تشارك في ثقافة واحدة من حيث لا تشعر . ويمكن اعتبار أوروبا الحديثة بنت هذا العصر والاسلام أباه .

وكانت المسيحية في العصور الوسطى تعمل على تعبئة أوروبا ضد الاسلام ، وانتهت هذه التعبئة بأشغال الحروب الصليبية . وكانت هذه الحروب بمثابة هجوم مضاد ضد الاسلام ، أخرج أوروبا من عزلتها ، وفجر طاقاتها ، وفتح لها مدرسة الحضارة . ثم ان شبه جزيرة أيبيريا التي قامت بالدور الاول في اخضاع العالم لأوروبا انما برزت الى الوجود بفضل صراعها مع الاسلام . والناس عادة ينوهون بالتبادل الثقافي والفني بين أوروبا والشرق ، ولكننا نعتقد أن الصراع السياسي بين الذات والعالم أهم من ذلك كثيرا . ذلك أن هذا الصراع ، أشعر أوروبا بوجودها وكيانها الذاتي . وكانت أوروبا ترى أن الاسلام قوة عسكرية تهدد وجودها ، كما كانت ترى فيه قوة اقتصادية . ثم أصبحت بعد ذلك ترى فيه عدوا أيديولوجيا لها ونموذجا فلسفيا . وخلاصة القول أن أوروبا دخلت التاريخ عن طريق الاسلام ، فاتخذت أولا خطة الدفاع ، ثم اتخذت بعد ذلك خطة للهجوم .

يضاف الى ذلك أن معظم الشعوب المعروفة أصبحت تشعر بكيانها أو تدخل في مرحلة التاريخ عن طريق الاتصال بالاسلام ، حتى الحضارة الصينية التي كانت قائمة بذاتها ، فانها تدبّن للاسلام بدخولها في دائرة التبادل العالمي . وقد اهتمت أركان الهند نتيجة فتوحات قتيبة بن مسلم ومحمود الغزنوي من بعده . أما افريقيا السوداء التي ظلت تعيش بمعزل عن العالم فقد دخلت الى المسرح التاريخي بفضل الاسلام . وماذا عن الروس وبلغار الفولجا والشعب التركماني ؟ كم من شعوب

بربرية تعلمت الحضارة من الاسلام ، وان تم ذلك على حساب تماسكه ووحدته كقوة سياسية ، ولكن هذه الشعوب صرفت همها الأكبر الى تشييد صرح الحضارة الاسلامية . واذا كانت أوروبا - رأس آسيا - قد نجت وأثبتت وجودها أفلم يكن ذلك لأنها تفيات ظلال السلام لمدة ألف عام من عهد الغزوات الهنغارية الى كارثة الثلاثين سنة (١٩١٤ - ١٩٤٥) ؟ لقد كان الاسلام بمثابة المدرع الواقية من الغزوات الكبرى ، وكان هو الذى امتص صدمة جحافل المغول التى كانت كالسهم القاتل ، وكان الاسلام أخيراً هو الذى صد موجة تيمورلنك ، وهى موجة أقل ما توصف به أنها كانت مدمرة ان لم تكن أكثر تدميراً من موجة المغول الأولى ، موجة لا يخفف من أثرها دخول الفزاة فى الاسلام ، كما لا يرفع من شأن الاسلام أضرحة المغول فى سمرقند التى شيدها على أنقاض ما دمره من قبل .

الكاتب : هشام غناط

محاضر وصحفي تونسي له الملم بالعربية والفرنسية ، يبلغ من العمر تسعة وثلاثين عاماً ، وهو مهتم بصفة خاصة بالتطور السياسي لوطنه وكذلك بالتطور السياسي للعالم المعاصر . حصل على درجة الاجريجه في التاريخ . قام بالتدريس في عدد من الكليات منها كلية آداب تونس . ومنذ ١٩٦٦ يقوم بالتدريس في السوربون . له مؤلفات عن الاسلام في عصوره القديمة ؛ وهو يعد مؤلفاً عن العالم الاسلامي في عهد الأيوبيين .

الترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب في وزارة التربية والتعليم سابقاً ومدير مشروع دائرة المعارف في وزارة الثقافة سابقاً .

منطق جديد للتقدم

المقال في كلمات

كيف يتجلى لنا المجتمع الانساني في عصرنا الحاضر ، عصر الحضارة التي تتقدم بغطى حثيثة وثابة ؟ لعلنا نتصوره شبكة معقدة من الأبعاد والمجالات الشديدة التنوع ، مجالات العلم والتكنولوجيا والصناعة ، ومجالات الفنون من تصوير ونحت وعمارة وموسيقى ومسرح ، والمجالات الفكرية والتربوية والعقائدية . لكن ترى في أى شكل تتبدى هذه الأبعاد ؟ ان هذه الأبعاد هي أكثر ما تكون تباينا في أنواعها والوانها وأحجامها وقوتها وأهميتها ، فلا يمكن أن تتمثلها على مستوى مسطح واحد ، ولعل الأقرب الى الحقيقة أنها أشبه بالنجم الساطع الذي يرسل أشعته في جميع الاتجاهات ، فمنها أشعة قوية متلألئة طويلة المدى ، ومنها أشعة واهية مترددة قصيرة . هذه الأبعاد على اختلافها وتنوعها ، تتفاعل بعضها مع بعض ، فيؤثر أحدها في الآخر . وأقواها في الوقت الحاضر هو بلاشك العلم والتكنولوجيا . وفي هذا الشأن حاول الكاتب بعملية عرض وتوصيف وتحليل أن يؤلف منطقا يفسر مسيرة التقدم في هذا العصر .، عصر العلم والصناعة ، العصر المتصاعد الوتاق ، فبسط العديد

من المذاهب الاجتماعية والفلسفية والسياسية • تحدث عن الماركسية ،
والوضعية ، والأديان السماوية ، كما تحدث عن الاشتراكية ،
والديمقراطية ، والبورجوازية ، والامبريالية ، وتحدث عن أثر كل هذه
الاتجاهات والمذاهب والأيديولوجيات في الحياة الاجتماعية . وفي دفع
عجلة التقدم الحضارى •

ولكل بعد من الأبعاد الاجتماعية مهما قل شأنه أثره في المجال
الحضارى والرابطة الاجتماعية • وهناك جسور تربط بين الأديان
والعقائد ، وبين العلم والتكنولوجيا والصناعة ، جسور يتحتم تعهدها
بالرعاية والتنمية والتطوير حتى تقوى وتؤدي مهمتها في الرقى وحفظ
التوازن بين قوى الطبيعة والروابط الاجتماعية البشرية •

وتعرض الكاتب للنزعات التي تسيطر على بلاد العالم الثالث التي
تحررت من ربة الاستعمار ، وتحاول جاهدة أن تنفض عنها غبار التخلف ،
وتلحق بعجلة الحضارة المنطلقة بسرعة الصواريخ ، دون أن تفقد مع
ذلك شخصيتها ومبادئها ، وبذلك تدخل في صراع رهيب بين « القديم »
و « الجديد » ، وغرب لنا مثلا لذلك كفاح الشيخ محمد عبده في سبيل
نشر العلم والاستفادة من حضارة الغرب ، مع الحفاظ على المبادئ
والأخلاقيات الاسلامية والشرقية •

وتحدث المؤلف بشيء من النقد والتحليل الاجمالى الموجز لنظريات
دارون في « أصل الأنواع » ، وتمثل في هذا الخصوص بأنواع الطير
والحيوان في بعض جزر المحيط الهادى ، كما تمثل ببعض شعوب
أمريكا الجنوبية في مجال حديثه عن الشعوب التي تتصارع فيها تيارات
« الثقافة » و « التعصير » مع الأساليب والمبادئ القومية التقليدية •

الخلاصة انه لا مناص من الحفاظ على تنوع أبعاد المجتمع ، وفروق
الثقاف والمواقف الانسانية ، وبقاء أنواع الحيوان والنبات ، مع الاجتهاد
الدائب في دفع عجلة التقدم الحضارى ، والتوفيق بين سنن الطبيعة
وطبائع البشر •

منطق جديد للتقدم

هذه صورة أولى ، تبين لى انسان يرغب في أن يثبت أن كل مجتمع يتكشف
بعدة طرائق ، في التقنيات والتنظيم والتقديس والتلهية والجمال ، الخ ، يتكشف
هكذا بحركة واحدة في وقت واحد ، حركة فيها تنوع ، وفيها تكامل • هذه الصورة
هى صورة المروحة ذات السيقان المتفرعة من مركز احد ، والمقترنة بساق ثابتة •
غير أن هناك من يؤكد أمرا آخر ، ذلك أن هذه الصورة متفائلة أكثر من اللازم ،

ويؤكد التفاوتات بين هذه الطرائق أو المجالات ، تفاوتات تمزق التماس الكلي بتعديل مظهره ، وقد تعدل معناه ولنا أن نسمي هذه التفاوتات : تناقضات .

من نموذج المروحة الى « متحرك كالدر » (١)

لما كانت المجتمعات الغربية قد ارتكزت دحرا طويلا على التنمية الصناعية فانها تبدو كأنها تعيد بناء ذاتها حول هذا المركز . والتكنولوجيا على أقل تقدير تحتل في هذا الصدد مكانة لم تمنحها اياما مجتمعات القارات الثلاث الا في زمن قريب . فهناك أهداف وأبعاد أخرى منحتها هذه المجتمعات الأولية ، في واقعها الملموس وفي آرائها عنها . وفيما عدا ذلك ، ومهما كانت أنماط المجتمعات التي ندرسها ، وهي مجتمعات متعددة السمات ، فان الكيفية التي تنتظم بهـا القيم الداخلية المتعددة (أو لا تنتظم) هي التي تشكل السمة الخاصة المميزة لكل مجتمع في ذاته ، وكذا بالنسبة الى غيره من المجتمعات .

ومع ذلك تؤثر الثورة العلمية والتكنولوجية في حياة كل جماعة انسانية ، في جميع أنحاء العالم ، تأثيرا متزايد الشدة والشمول ، ولكنه أيضا تأثير متعارض ، وتمنحها أساليبها ، وتفرض عليها أهدافها ولغاياتها ، وتحولها ، بمشقيتها وحدها تبعا للنموذج الغالب أو الممارسة العملية لاقتصادياتها . والواقع أنها لا تزود هذه الجماعات بصلوات اجتماعية فحسب ، وانما أيضا بمعادلات عقلية ومواقف أخلاقية تبنيهم بالقوة والفاعلية . ومع ذلك لا يكفيها أن تكون قادرة على التأثير والتنشيط ، فهي تفسر وتدبر ، وتكيف في نطاق المجتمعات والثقافات ، وما بينها من علاقات ، على غرار ما تفعل في نفسيات الأفراد . وليس لسلطانها مرد ، فهي تدعى لنفسها حق توصيف كل شيء فسميه « عصريا » . ومن ثم فان الشكل الذي يهيمن على تحليلنا هذا ليس هو شكل المروحة ذات الفروع المتماثلة ، وانما شكل النجم ذي الأضمة غير المتماثلة ، وفيها تنطلق أقوى نقطة الى مسافة بعيدة على محور واحد هو التكنولوجيا ، في حين تمتد النقاط الأخرى أبعادا قصيرة غير منتظمة .

والحقيقة أن الشكلين يشتركان في عيب واحد ، هو السطحية ، فهما يبدوان كأنهما يوحيان بأن مختلف أشكال التفاعل الاجتماعي تملك ضربا من التجانس ، وأنه يمكن وصف ما بينهما من فروق بدلالات الخطوط المستقيمة المختلفة التخانة والطول ، في حين أنها تتضمن أيضا فروقا في النوع ، الى جانب الفروق في الكثافة والاتجاه ، وكذا تمعدا معقدا ، لعلنا نستطيع أن نجروا على تخطيطه ، وهو لا يمكن رسمه الا في صورة فضاء متعدد الأبعاد . ان ما يتبنى للذهن ليس هو صورة المروحة مهما كانت غريبة الشكل ، كثيرة السنون ، وانما هو « متحرك كالدر » الشبيه بشكل

(١) شكل فني من معادن خفيف ، تتحرك أجزاؤه عند أقل نفثة هواء ، من صنع النحات الأمريكي

كالدر (المترجم) .

« متقشر » مركب من خطوط مستقيمة وأقواس على عدة محاور تدور دورات لامركزية بالنسبة الى المجموع ، فى مهب المريح ، مما يذكرنا بنظرية « الاحتمالات » .

عصر الصناعة ، والديالكتيك (الجدل) الصاعد

لا ريب أنه ، حتى بين أجزاء « متحرك كالدر » المعرضة لتقلبات المريح ، أو المتصلة بعضها ببعض اتصالا حرا ، لا يستطيع الانسان أن يجد جزءا مستقلا تمام الاستقلال عن باقى الأجزاء . وعلى هذا النحو ، وعلى الرغم من أى تكييف أو انكار كفرض لابلأس الخاص بالتحتمية ، لا يتسنى لأحد أن يرفض التفاعل القائم بين قطاعات المجتمع ، سواء بالتوالى أو الاستقراء أو الأصداء ، الأدق من أية علاقة سببية وإذا كآن يبدو حقا أن الوصفية قد فشلت فى أن تستخلص من أحد الأبعاد الحالية ، وهو التكنولوجيا - وهى عنصر عادى فى علم الاقتصاد ، ارتفع الى مرتبة العامل المسيطر - حركة الأبعاد الأخرى ، وأن تجعلها فرعا أو بناء علويا ، فانا لا نستطيع بالتالى أن ننكر العلاقة المتبادلة بينها . ولنمض شوطا أبعد من ذلك ، فالى جانب وظيفة التكنولوجيا القيادية ، وظيفه التنظيم والانتاج ، التى يؤكدها الجميع (وهذا شيء معقول ، ما دامت الطبيعة نفسها تتغير بتأثيرها ، ولو أن ذلك حجة غير كافية ، لأن هذا التغير لا يفسر كل شيء) نضيف دورا حاسما آخر للتكنولوجيا - وبخاصة التكنولوجيا الصناعية - لا يقل أهمية عما ذكرنا ، دور توصيف المظهر العام للأنشطة الاجتماعية ، فى نطاق رؤيا متفائلة ، أصبحت منذ منتصف القرن الثامن عشر مرادفة بنوع ما للمذهب العقلى .

والواقع أنه على رغم الثغرات التى تتكون بسبب التوقفات أو الانتكاسات فى السياق الزمنى لنمو أساليب الانتاج ، منذ اكتشاف الطاقة الحرارية الى اكتشاف الانشطار النووى ، فإن هذا السياق يدعم فى كل مكان فكرة أن الانسان يتمتع بقدرات وقوى قابلة للنمو بلا حدود . هذا حتى ولو لم نعد نصدق ، مثل كوندورسييه ، أن هذا النمو يعزز نمو العدالة التوزيعية ، أو حتى سعادة البشر . ولقد تشكلت وتعرزت الحقيقة التى تتمثل فى ظهور تناقض واضح بين انتاج القوى وبين تدهور روابط الانتاج ، على سبيل المثال ، وفى أن هذا التناقض يتيح للجماهير المحرومة والمتنمرة خطة قوية غير عادية ، ولو أنها « انتقاصية » . هذه الحقيقة لم تمنع ماركس والأغلبية من أتباعه حتى يومنا هذا من نقل تفاؤل شخصية فادست الصناعية ، واستغلال النزعة الكمالية لدى « الموسوعيين » والنزعة التطورية لدى الوضعيين ، ومن التعبير عن ميتافيزيقية هيجل بمصطلحات التقدم المادى المحسوس . وقد أظهر التطبيق العملى البيروجوازى فى ممارساته ، رغم تجرده من الدعم الفلسفى ، وعدم قدرته على ابداء أى نقد ذكى ، هذا التفاؤل بالصناعة . وفى السنوات الأخيرة أثبت التنافس فى ميدان اوترياد الفضاء الكوكبى هذه النزعة بين أبطال يختلفون فى أخلاقياتهم الاجتماعية كل الاختلاف .

وفى العقد الرابع من هذا القرن أتبع الكلام عن أزمة فى التقدم . ونحن اليوم

تحدثت عن خيبة الأمل في هذا التقدم • ولم تخفف المثالية والعمية من وطأة هذا الشعور أكثر مما فعلت النزعة الجمالية المتشددة في العصور الذهبية المزعومة • وقد تصدى البعض ، وهم في ذلك محقون ، لتفاهة ما يسمى بالديالكتية «الصاعدة» ، وسداجة الأساطير المهدئة للنفوس • ومنذ وقت قريب ارتفعت أصوات متشائمة ، تعتمد على بعض الملاحظات المبينة على أساس سليم ، تعلن عن نمو متضاعف سوف يترتب على التضخم السكاني ، والتلوث ، الخ • ويشغل هذا الأمر العالم بأسره ، لا البلاد المتقدمة فقط ، وإنما أيضا سائر البلاد التي تشبث بحماسة متزايدة بأهداف الثورة العلمية والتكنولوجية التي تبدو أنها تخذل ناقدتها مدعية أنها المصدر الوحيد للجدل والمنهاج •

إسهام من الجواجيرو

هل لنا أن نتيج لباحث يكرس للشرق جل حياته الدراسية أن يواجه ثقافة من جنوب أمريكا خلال إقامة عرضية قصيرة هناك ؟ ولكن هل هي مسألة اتفاقية أو أنها تعارف متبادل ؟ أليس من الصواب أن تنتقل كل دراسة أنثروبولوجية تاريخية من موطنها كلما سنحت الفرصة ؟ انني جئت الى ها هنا لكي أبحث لنفسي تطورات الأنثروبولوجيا الثقافية • ولقد فعلا معشعل ذلك في أفريقيا السوداء بين « الأربعة » ، والديولا • • وستحت هنا هذه الفرصة المواتمة •

وانني لا تصفح كتاب رامون باز ، الباحث الجواجيرو الذي ارتاد بحماسة تراث شعبه • هذه الشعب ، « الوايو » ، يطلق عليهم الاسبان اسم « الجواجيرو » جماعة تضم قرابة مئة ألف نفس ، يتميزون بشخصية فذة للغاية ، وطاقه حيه ، استوطنوا ، بنوع من سخرية الاقدار التاريخية ، حدود حقول بترول ماراكايبو (بنزويلا) • ورغم ما يتمتع به افراد هذا الشعب من طاقة حيوية ، وجمال في الأجسام ، وروح المقاومة ، فانهم عرضة لظاهرة التثاقف (١) ، ومن ثم صاروا حديين (٢) • بيد أن جزءا من شخصيتهم يرتبط بميثولوجيا ثنائية تنفث الحياة في العناصر والحيوانات والنباتات خلال الكلمة والفكرة • • ولما كانت هذه الميثولوجيا تبدو غير كافية لتفسير أصول الحياة فان مرآها يكشف الظواهر الجوية والأرضية والكونية التي ينبع منها كل أحوال الناس المتقلبة • • عندئذ يتصايح هذه الانسان الذي عاش عصور السيطرة القديمة والجديدة قائلا لنفسه بافتخار : « لا يمكنك يا هذا أن ننكر ذاتك • وحتى اذا أردت أن تغير وجهك ، أو تحجب أشد الأشياء خفاء ، فانت دائما جواجيرو » •

ولكنني أسأله : الى متى يبقى هذا التمرد من جانب فرديتك بعد التحول البروليتاري وسكنى الضواحي ؟ ليس شك في أنه قادر على ذلك ، لكن بمجهود شديد

(١) المقصود بالتثاقف : تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة ؛ وبخاصة : تلميذات تطرا على ثقافة

بدائية نتيجة لاحتمالها بمجتمع أكثر تقدما (المترجم) •

(٢) أي أنهم قريبون من الحد الأدنى للجدارة والكفاءة (المترجم) •

حتى ينتقل الى مجال التقسم الصناعي ، وبأسلوب هذا التقسم . ماذا ينبغي اذن من دلالات شخصيتك ؟ واذا لم تكن هذه الشخصية منطقية في داخل صورة أو شيء معنوي ، ولكنها راسخة في اطار خفي يحتمل أن يظل باقيا بفضل تجديد كل مظهره بجهد لا يكل ، فمن ذا الذى يعطيك اذن الشعور بالاستمرار ، اذا شئت أن تحتفظ بشخصيتك الأصلية ؟

هذا الانقطاع في الظواهر بين المعيشة ودلالاتها شيء رهيب . ولكنه ليس محتوما ما دام عدد من الشعوب قد نجح في عبور هذا الأسطقس (١) .

سوء التوقيت

وهكذا فإن ديناميكية عصر متصاعد ، وهي آمنة في نطاق خطة بسيطة ذات اتجاه واحد ، تحدث أثرها في كل أبعاد النظام الاجتماعي . وحينما تتضمن هذه الأبعاد ، في نطاق الدوام الزمني ، حركة لا تنتمي الى أية علاقة خطية ، فانها يجب أن تستجيب لمقتضيات عصر الصناعة ، والا أصبحت بالية ، أو فانية . ورغم أن هناك بالتأكيد نماذج أخرى ، كنماذج العودة الدورية ، أو الحجة المستخلصة بالاستنتاج ، أو نبذ المظاهر ، فطبق هاهنا نموذجا متعدد المظاهر ، تاريخيا وثوريا في آن واحد . ويتجلى في فكرة نكتشة عن أسطورة التقمص (أو التناسخ) ، كبديل لهذا الاختيار الخاص بالقرن التاسع عشر ، التي تسيطر عليها النزعة الإصلاحية (أو الثورة ، وهي صورة مشددة منها) ، صورة مهدشة لنقيض القضية الذى يسيطر لا على « الأربعة ، والديولا ، والجوايرو » فحسب ، وإنما على أنا .

هذا الصراع مع عصر الصناعة يؤثر على سائر الأبعاد الاجتماعية ، لا بالقوة التي تخلقها الطبيعة المادية فحسب ، وإنما أيضا خلال الاتجاهات الجماعية ، وأساليب الاحساس والعمل والتفكير التي تتأثر كلها بقوة الانتاج دواما . لماذا عساي أقول ؟ انه يزداد قوة مع نداء الديمقراطية ! وما هي الديمقراطية ؟ إنما هي تولى سلطة زمنية غالبية في أى مجتمع ، والترحيب بها في وجه القطاعات التي تبدو متعبة للغاية ، كالدين ، والجمال ، والاخلاقيات الفردية والعامة ..

حقا ان هذا النداء التبيل اذا ترجم بعبارات التوسع الاجمالى تحول بصورة ظاهرة التناقض الى لسان الامبريالية الناطق . ولزمن طويل خييل للمجتمعات الصناعية أن تقدمها يبرر بدوره ما تقتضيه من انتهاكات واعتداءات اعتبرت مقدمات لشيء أكثر ايجابية ، شيء يذل من أجله الكثير من الوعود الحادقة ، ولكنه انكمش بصورة واضحة . بيد أنه حين طال العهد بالديموقراطية ، وارتفعت التحديات عند تركيزها البدائي في أوروبا ، انقلبت وأصبحت حركة تحرير لبلاد القارات الثلاث . على أن مجرد تغيير محور الارتكاز السياسى ليس فيه الكفاية بالمرة . انها دعوة

(١) الأسطقس : نهر الجحيم الرئيس ، في الأساطير الاغريقية (المترجم)

الديموقراطية أن تتخلص مختلف أساليب العمل الجماعي في المجتمعات التي يقال إنها تحررت ، وكذا في مجتمعاتنا نحن ، في مرحلة ثالثة ، من عيوب الممارسة العملية ، بانتظام إجمالي لا مناص عنه .

حينئذ فقط تنقسم الأساليب المختلفة المتناظرة ، لا المتجانسة في عصر الصناعة ، كل أسلوب حسب منطقته الخاص . والحقيقة أنه بعد انقضاء ما لا يقل عن قرن ونصف قرن من الاعتقاد « بمراحل الفكر الانساني » ، التي تمثل في الواقع عمر عصر الصناعة ، يستحيل تقريبا ، وسط مختلف فئات الوظائف الاجتماعية ، أن نعين مداها الزمني الحقيقي ، وما قد فرض عليها من أشياء صناعية أو مستحدثة .

فالعقيدة الدينية ، على سبيل المثال ، التي تحدثت عن أنواع الوحى ، والضلال ، والإصلاح ، وعودة المسيح ، هل تمثل حالة من الدوام الحقيقي ، يطيب لنا أن نفهمها ؟ لا أظن ذلك ، كما لا أعتقد في سلسلة الأشكال والأساليب التي اقترحها مؤرخو الفن ، أو « كريشنلو » (تصعيد) النظم القانونية والسياسية التي يبسطها بعض الاختصاصيين .

والحقيقة أن هذه المتتاليات ، والأوزان ، والمسلسلات ، لا يتيسر استخلاصها من التراكيب المعقدة المتشابكة التي يختلط فيها المضمون والتطبيق بالتأثيرات الصادرة عن السياق التكنولوجي ولعلنا نتعرف في هذه الفروض « الإيقاعية » (إذا كان لنا أن نسميها هكذا) على عملية نقل من عصر الصناعة . . ان تضمن هذا الأمر لزوما في الأيديولوجيات الموجهة وجهة تاريخية (أيديولوجيات سيمون ، وفورييه ، وماركس ، وكونت ، على سبيل المثال) ، وكذا تعميم وتبسيط التطورية والتحولية (أى مذهبي التطور والتحول) ، إنما تساعد على إيهام العلاقة بين الدوام الحقيقي والنمو المنطقي والتتابع الزمني والتقدم ، وأقصد التقدم الحقيقي . ولكن صادقين : ان جزءا كبيرا من الأفكار المسلم بها في هذا الحقل قد اثبتت من انتقالات قياسية ، أخذت من التكنولوجيا ، وطبقت على أبعاد اجتماعية أخرى ، ويمكن أن تنهم هذه الأفكار بأنها ولدت باسم التقدم اسطورة لا تتصل بهذا الموضوع الا بصورة وهمية . هل هذه هي النتيجة الطبيعية للعقل التاريخي ؟ كلا ، ولكنها بالتالى سوفسطائية ؛ بل هي أسوأ من ذلك ، انها « اسكولائية الآلات » .

البحث عن صلات مناسبة

ومع ذلك فإن الانتقادات المعادلة التي استثارها التقدم باعتباره أسطورة لا يجوز بعد الآن أن توصف فقط كسياق مفهوم فهما شخصيا ، وإنما كاتجاه تاريخي موضوعي . ومع ذلك فإنها موضوعية بمعنى أن تتحرر من الادعاءات المبسلة المترتبة على الاستنتاج من سياق الى آخر . وفي ذلك يثور السؤال التالى : إذا كان كل مجتمع متعدد الأبعاد ، أى متكثرا ومتكاملا في وقت واحد ، فكيف يتسنى تعريف الحركة الحقيقية الصحيحة لكل من هذه الأبعاد وتقويمها ؟ فإذا رفضنا الفكرة

الساذجة التي تقول ان تقدم هذه الأبعاد هو انعكاس لمراحل الثورة التكنولوجية والعلمية ، أو لأنه يمكن تحليلها الى « عوامل مادية » المفروض أنها عرضة لنتائج عليية (سببية) ، وأنها حتمية الأصل ، فكيف يتأتى لنا أن نعين « الاستجابة » المورفولوجية ، والقدسية ، والجمالية ، والهزلية ، إلخ ، لدعوة عصر الصناعة ؟ ان هذه الاستجابة ذات أهمية جوهرية ، وأى مجتمع يتهاون فى هذه الاستجابة فى الكثير من المجالات الحاسمة يتعرض للتخلف عن الاتجاه العام الشامل .

هذا التصريح الموجز ، والحقيقة الملحة المترتبة عليه ، والخوف المشروع من عدم اتباعها على نحو صحيح ، قد ألهم ، بوعى أو بلا وعى ، الكثير من الخطوات الفكرية والعملية فى أوروبا لأكثر من قرن . وقد استرعى هذا التفكير نفسه انتباه أجزاء شاسعة من قارات أخرى ، وبذلت بالتالى الكثير من الجهود فى سبيل « التكيف » و « التوفيق » ، و « التصير » ، وما الى ذلك من المصطلحات التي أطلقها بعض المسئولين . والرأى العام ، دون أن يتسنى لأحد أن يعالج المشكلة معالجة فعالة لعدم وجود الصيغة الصحيحة .

ويزودنا تطور الكاثوليكية الرومانية فى السنوات الأخيرة بصورة صادقة من هذه المحاولات فى المجال الدينى ، منلما هلت نزعة « التصير » مع المعاصرين لها ، فهي اصلاح لحركة « الإصلاح المضاد » . وفى مجال الفن قد يدل تجديد شباب المدارس والأساليب ، وهي تنظر الى الماضى أكثر مما ننظر الى « الواقع » - كما أثبت مالرو - الواقع الأثير لدى كل الجماليات الاجتماعية والاشتراكية ، يدل على محاولة هذه المدارس مسيطرة الزمن . وفى العالم الثالث ، وبالأخص فى كل البلاد الاسلامية التي أعرفها حق المعرفة ، تدوى المقابلة بين « القديم » و « الجديد » بقوة تعادل التضاد بين الحقائق وألوان السلوك التي توحى بها خصائص العصر الجديد الأجنبية ، وبين مجتمع لم يزل الى حد كبير واقعا تحت سيطرة الاسلام . وقد رحب الشيخ محمد عبده الذائع الصيت ، فى أواخر القرن الماضى ، بهذا التحول العصرى الطاغى ، واستبعد كل الانحرافات ، وتمسك بالعقيدة الجوهرية ، وبذلك هذب المبدأ ، ودفع عجلة التطور ، وقصر للقواعد الثابتة التي لا تتغير على الحد الأدنى الميتافيزيقى . واليوم يكشف « التجديد » و « النمو » و « التطور » فى معظم المجتمعات العربية ، وبصورة أوسع فى القارات الثلاث ، بأحجام التخطيط والاصلاح والثورات ، عن الحاجة المسلم بها الى عرض المسألة كلها تحت الأضواء .

والتاريخ ، باعتباره حكما ومحكما وقوة محركة خلف الأوضاع المعاصرة ، يهاجم بالجدل العنيف كل الاتجاهات التي تدعى أنها جوهرية . وحتى منذ بضع سنوات كان هناك اتفاق فى الرأى لدى كل من حاول جاهدا أن يكون دينويا أو ديموقراطيا أو تقنيا ، قبل أن تشرع بعض التفسيرات الأخرى المستوحاة بطريق القياس اللغوى بتقديم مطالب الاتجاهات البنائية والتزامنية والناطقة .

كيفيات وانطلاقات جديدة

الواقع أن ثمة نظما أخرى حاولت ، بعملية عكسية ، أن تعارض التاريخ فيما يختص بشؤون البشر . وقد عملت هذه النظم كقوى مضادة تعزز القوى القادرة على موازنة النتائج النوعية المترتبة على عصر الصناعة .

ولنلق نظرة على بعض مجتمعات العالم الثالث التى تمارس فيها هذه العملية فى علانية أكثر مما يحدث فى مجتمعاتنا . هذه المجتمعات تحاول جاهدة أن تطوق ما تشعر بأنه غزو أو تدخل ، أو هدم ، أى « الاتجاه العصى » على المدى الذى يصل به إليها من مصادر أجنبية . ولكي تحد من امحاء شخصيتها فانها تلجأ الى بعض الأساليب الوقائية ، من قبيل : الولاء ، والكمال ، وأخلاقيات الجنس والأسرة ، وعظمة اللغة والتقاليد . وتبدو هذه الأساليب الوقائية محملة بأعباء ثقيلة ، خليفة بأن تسمى « رمزية » ، لأنها تؤثر فى الممارسة الجماعية بوسائل تجعلها فى منأى عن الجدل والمستقبل . ان خطوة أخرى الى الامام ، وتحريفا آخر يستشعر بمرارة ، وثورة غاضبة أخرى ضد المحاكاة والثقافة المستوردة من الخارج ، وتهديدا آخر لشخصيتها ، كل ذلك يتبدى على جانب كبير من القسوة . ولم يعد التعويض يلتمس فى فكرة الموازنة فقط ، وانما فى رد الفعل . لندرس حالة مثل هذا المجتمع انه يفلت من قبضة التاريخ ، وتتنازع قيمه من غير وحدة الغاية التى قد تجعل النزاع مثمرا .

ان هذا الرفض المتبادل لا يكون أكثر جدية الا حين يحتدم فى داخل اطار « التعصير » الاختيارى . عندئذ تفتت التباينات الهدامة وحدة مثل هذا البلد ، وتجزئه الى « منطقة عصرية » و « منطقة تقليدية » هي الأكبر فى كل الحالات ، وتقوم حاجزا رمزيا يتصدى لمقاومة التغييرات التى تسمى الجهات الرسمية لتحقيقها . أخطر من ذلك أنها قد تدعو للمداينة الغالبة الى مساندة أهدافها . وقد شوهد مثل هذا الترابط فيما يسمى « بالقيم » فى الجزائر بعد استقلالها ، وتصدى لمقاومة الإصلاح الزراعى . وفى الامكان ايراد أمثلة أخرى ، فقد تتضافر بعض الصلات الضارة على الابتعاد عن البناء الأصلى بأغراض أنانية رجعية ، فالكونفوشية تمد يد المساعدة للقادة العسكريين ، أو لطبقة بورجوازية من الكومبرادورات (١) .

غير أنه من الخطأ انكار القيمة التربوية لمثل هذه المنازعات . فالتعويض هو بالتأكيد أسلوب من أساليب إعادة التنظيم الجماعى . فعندما تزداد سرعة بعد من أبعاد المجتمع ، أو يتدعم ، استجابة لتعجيل أو دمج بعد آخر ، فان هذا أمر طبيعى ، وأحيانا صحى .

ولنتأمل بنوع خاص الأنشطة الثقافية لاجدى الجماعات . تلك الأنشطة لا « تعكس » فقط ديناميات هذه الجماعة ، ولكنها تحفزها أيضا ، وتسمو بها .

(١) الكومبرادور : وكيل أو مستشار وطنى يستعمله مؤسسة أجنبية (كقنصلية أو بيت مال)

فى الصين للاشراف على شؤون مستعمراتها الصينيين (المخرج) .

وتستديمها • وهي تتوافق مع النمط العام بمحاولات دائبة - ولكنها غير موفقة - من التكيف والالتضباط • وثمة توتر خلاق يسود العلاقة بين قوة هذه الأنشطة (الثقافية) وقوة أنشطة القطاعات الأخرى • اننا ندين بلا شك لمثل هذا التوتر بنمو الأدب الرومانتيكي ابان عصر البخار ، والنائية في عصر الكهرباء ، والموسيقى المسلسلة (٦) في عصرنا الحاضر ، الخ • ولكن الواقع اننا اذا لم نعتبر هذه الأنشطة صادرة بصورة مباشرة عن مرحلة معينة من مراحل التطور التكنولوجي فانا نتساءل : ألا تنبع ضروب التقدم النورى من الشكوى التى يستثيرها هذا التطور فى الخيال ، والأخلاق والرغبات ؟ وقد يتصرف هذا الأمر نفسه الى غير ما نسميه بالتورات الثقافية •

والحقيقة أن الأشياء الآتية هي التى تعطى طابعا سلبيا أو حتى مرضيا (ياثولوجيا) لبعض المبالغات التعويضية :

١ - ثغرة فى القطاع المعنوى الذى يمكن أن يكون التوتر عاملا مقيدا فيه ، ويستثير تنظيميا جديده •

٢ - ومن جهة أخرى كون الديناميكيات الجزئية التى تثار على هذا النحو لا تعمل فيما وراء الزمن بحيث لا يكون ثمة شئ ناقص فى طبيعتها ، وانما هى تعمل على الأرجح فى نطاق زمنى محرف أو مزيف •

عوامل شرطية متبادلة

كان الشيخ محمد عبده ، المصرى ، يأمل ، بأسلوب قوى غير عادى ، أن يجمع بين انتشار الإسلام وبين حركة التجديد ، مع الرجوع الى الأصل • ولكن رغم أن المجتمعات الإسلامية قد تعرضت أكثر من نصف قرن لضروب هائلة من الفوران لم يكن فى وسعه أن يتنبأ بها ، وأنها قد استسلمت الى حد كبير لمقتضيات الزمن الجديد ، لانا لا نستطيع القول بأن ثنائية المواقف التى جمعها بفكره ، موقف المتمسك بالمقائد التقليدية الراسخة من جهة ، والموقف التاريخى الثابت من جهة أخرى ، يسيطر عليها هذا الموقف الثانى • وعلى مشارف القرن الحادى والعشرين ، لم يزل السلوك الجماعى للعرب ، على سبيل المثال ، بعيدا عن أن يعحر بعض السمات النوعية المترنة بالعصر السابق برمته ، وهو يسمو بمثل هذا المبدأ الخاص أو يرفضه •

وان ما صدق بالنسبة للعرب فى مجموعهم يصدق أيضا بالنسبة للمجتمعات كافة ، فيما يتعلق بالصلوات التى يمكن أن تتكون بين عصر تكنولوجى وبين سائر أساليب الممارسة الجماعية • ولعلنا نقول فى ذلك انه « قياس منطقى » يشتمل على عدة ضروب منطقية • وبالمثل يمكن أن تظل العلاقة بين منطق وآخر من طرف واحد •

(٦) الموسيقى التى تستعمل نظام الاثنى عشر صوتا (المترجم) •

وان الزمن المحايـد ، والتقدم على خط واحد ، الامر الذى يفترضه الوصفيون ، هما فى التحليل الأخير مجرد اختصار حسمى . والواقع أن الفاعلية التى تتطلع اليها الآلية على نطاق كوكبى تخضع لتعديلات متنوعة للغاية - فى مجال الاختراع مثلا ، أو فى مجال العمل فى المصنع - من الدوافع ، والتأخيرات ، والتأهيلات . وهكذا تصبح الفاعلية ، وهى مثقلة بمطالب التطبيق للعمل ، جزءا من النمط الذى يؤثر فى تنظيم المجتمعات ، ومبادئها الجمالية ، واتعاشها ، وغير ذلك من المظاهر ، وتتنوع سوسيوولوجيا لضرورة تحقيق مطالبها . ان الاضرار التى يشل حركة المصنع يثريه مع ذلك بطابع انساني نعتقد أنه خليق بدفعه لتحقيق أهدافه . والواقع أنه ليس ثمة نشاط تكنولوجى يمكن ادراكه بحالته المجردة دون الاصطدام ، عن قرب أو بعد ، بسائر التوافقات . ويزداد هذا المضمون المشترك وضوحا عند الانتقال من حقل التكنولوجيا الى مضمار الاقتصاد . ومن ثم فإنه حتى فى خلال عملية تحليل تدريجى - يجرى الواقع الى ابنية تعلوها ابنية فوقية - تتبدى محاولة تمييز الأجزاء بعضها عن بعض عملا محفوظا بالمصاعب .

هذا هو ما لايزال بعض الماركسيين يفعلونه ، وما يثبت ضعف السوسيوولوجية الموجهة توجيهيا قويا صوب عامل واحد مسيطر ، وصوب التصنيف . ولكن هل هذه الأفكار ماركسية أو وضعية ؟ ان الانثروبولوجيا الماركسية « العقل التكنولوجى » قد أخذت فى اعتبارها - على العكس من ذلك - بحوية وحمية تفوقان كل ما كان لأسلافها الاتجاه الذى طبقته الثورة الصناعية على التاريخ ، بل على الطبيعة البشرية . وتحت عنوان « علاقات الانتاج » والرأسمالية قدمت نقدا لما يصفه العمل الحالى بأنه تضارب بين التكنولوجيا وسائر الأبعاد ، واستندت الى هذه التضاربات ، فأهانت بكل الحملات المناضلة أن تصبح هذه الأبعاد تصحيحا جزئيا . وحين تولت الماركسية مقاليد الأمور فى بعض البلاد أهرت ثمة وهى تطبع على اقتصاديات قوى الانتاج أساليب من الاختيار والترشيد خليقة بتحويلها من جذورها . ومع ذلك فإنها اذ تنتقد بحق المذهب الاقتصادى الذى يهتم بنوع خاص بعوامل الانتاج تجعل دواما من الاقتصاد مبدأها الأساسى . ورغم أن التقسيم الى طبقات كان يتبدى لها أنه يميل من خلال الصراع الى التلاشى فى مرحلة متأخرة تختفى فيها كل الطبقات فإنها بخسست قيمة الكثير من أنماط التفرقة الأخرى ، كالتفرقة فى الوظائف المترابطة ترابطا وثيقا ، من وجهة نظر متعددة الأبعاد ، كما شرحنا من قبل .

إقامة الجسور

تقترح الاشتراكية ، من عدة وجوه ، وعن طريق الاخلال بتوازن كاذب ، رقابة صادقة على التفاعل بين الأبعاد الاجتماعية . وليس من شك فى أنه يتعين أن ننسب التأكيد الذى ينصب (من طرف واحد) على أهمية الاقتصاد والانتاج والصناعة وما يتبعها من علاقات ، وهى الأشياء التى اعتبرت عوامل حاسمة فى سائر الأشياء ، الى التفسيرات ذات الطبيعة الانخفاضية العابرة . وقد اضطلمت هذه المدارس بمهمة

اخضاع النمو التكنولوجى للعدالة التوزيعية ، واثار هذا الغرض وحسده ملايين المتاضلين . ترى كم من مواقف مثيرة تنتج عن عملية ضبط واحكام امتدت الى كل الأبعاد الاجتماعية ؟

وقد تكون العلاقات التى يصنع اقامتها بين الدينامية الانتاجية لمجتمعاتنا ودينامية القطاعات الأخرى بما فيها القطاعات التى تبدو بعيدة كل البعد ، كالقطاع الجمالى والقطاع الترفيهى ، بل القطاع القدسى ، أقل ثباتا ودواما وأكثر اعتمادا على الافتراض من العلاقة بين الانتاج وبين الأجر ولم لا ؟

لنتثبت برهة ، نتأمل هذه العبارة الأخيرة التى يفضل الكثير تناولها باغفالها . ولكن الإغفال لا يحل أية مشكلة . فلنسم الأشياء اذن بأسمائها ، ونحكم على الحجج بنتائجها . فالوضعيات التى تجعل الاعتقاد الدينى فى أيديولوجية خاطئة أكثر من غيرها ، من حيث أنها تستغل الضعف المؤقت لضمير الفرد والجماعة ، تستسلم ، وهى ترفض الميتافيزيقا ، لجدل ميتافيزيقى لا تشترك معها فيه . ولنسأل : ما هو الشيء الأليق بالمذهب التاريخى : رفض المقدسات رفضا متوعدا متعصبا ، أو معالجتها معالجة واقعية تحملها على أن تظهر نفسها بطريقة على نمط التطور الخاص بسائر القطاعات ؟

وئمة جسور أخرى يمكن مدحها من بعد الى آخر ، بين الاسطاطيقا والتكنولوجيا : على سبيل المثال ، تتجلى بوضوح للمنطق السليم ، وتدخل بالفعل فى دائرة الملاحظة الجارية . ان كل فن يستخدم - كما ذكر كوندورسيه - أساليب تقنية على التطور الفنى فى زمانه . وتشتمل الأساليب العظيمة فى الإبداع الفنى على نصيب من الفكر العام ، والنشاط العلمى ، والموقف من الحياة . كيف يمكن أن ننسى مثلا أن قواعد المنظور العميق ، وهى من ابتكار مصورى فترة ما قبل عصر النهضة ، لها صلات بأبحاث جاليليو ، وبشرت بنمو فى الطاقة الخلاقة ، مثلها مثل « حساب الاحتمال » الذى تولد من تجربة أوراق اللعب ، فانه تضمن امتدادات رياضية وخطوات جادة أبعد مدى من « مواهنة باسكال » .

بقى لنا أن نقول ان هذه الروابط التى تستكشف عن بعد الأنثروبولوجيا الثقافية ، وما نسميه سوسيوولوجيات الفن والدين والحرفة ، لم تزل غير منتظمة منهجيا ، أو معروفة بوضوح كنهايات لعمل مشترك . وإذا كان المضمون المالى لهذه الروابط يدخل بصورة غير مباشرة فى ميزانية الدول الحديثة فمازال علينا أن نجد خططا تضم تلك القطاعات التى أمحلت بصورة مؤلمة ، ولم تزل مع ذلك تغير المناطق المعتادة فى النشاط الحكومى بوضوح وضرورة وأهمية ، وليس الألوان يبعد حين يشعر المواطن بأنه لا يحتمل ما يجرى من يتر فى الأهداف المشروعة لما سماه روسو « الإرادة العامة » التى تتوج السلوك الجماعى .

بشائر العالم الثالث

ومع ذلك فان انبعاث العالم الثالث وثقافات القارات الثلاث التي تطلق ضروباً هرة من انكار التفوق الغربى المزعوم تدفعنا صوب نزاع شديد يدور بشأن أولية الصناعة التي كانت ومازالت مرتبطة بالامبريالية • وان الأحداث المشنومة والصراعات الشرسة التي ميزت نهاية الامبريالية التقليدية لتجعلنا ننسى بسهولة كل التربية الفكرية التي تأتي لها أن تنشرها اiban نضجها • والواقع أنها كانت تشكل احتكاراً بوسوء استعمال لقوى الانتاج الصناعى التي كانت وقتئذ فى اوجها ، وكانت ، كما قيل ، وثيقة الصلة بالديموقراطية البورجوازية والفكر التاريخى • وتفسر هذه الروابط الايجابية كيف استطاعت أن تضم اليها فى بعض الأوقات زعماء يستحيل الشك فى وطنيتهم ، أمثال عبد القادر الجزارى ، وسعد زغلول المصرى ، وغاندى الهندى ، ويعملية قهر وضغط اشترك فيها الجميع بدرجة ما منذ عهد الملكة فيكتوريا الى الحرب العالمية الكبرى دأبت السيطرة الصناعية والصلات الاجتماعية والفكرية التي خلقتها فى كل أنحاء العالم على كبت وتشويه وابهسام كل القيم المختلفة التي اختلفت بالتالى من السلوك الجماعى ، كما اختلفت القوميات والثقافات فى القارات الثلاث لأنها كانت خارج نطاق الفكرة المسيطرة ، أو غير متمشية معها • وانضم الجميع طوعاً أو كرها الى التاريخ الجديد ، ولكنه تاريخ جامد ، متحيز ومتعصب •

وكان من شأن انبعاث التنوع أن دعم أو سوف يدعم مكانة الشعوب المستعمرة ، ومكانتنا نحن • فاندغام الفهم الذى اصطلح به التنوع زمناً طويلاً ، والادعاء السائد فى احزاب اليسار بأنه مرادف للتعلم بالماضى ، وأنه يتسم بعدم التعقل والتمييز ، كل ذلك قد تراجع فى مواجهة الفشل • وان انبثاقاً للعالم الثالثى أيضاً انبثاقاً الأبعاد المتعددة • وليس ثمة ما يدعو للدهشة من أنها قد استمرت بنوع من الاسترداد العكوس • ، ومن القلق الذى يستبد بالعواصم القديمة وهى تواجه مشاكلها وتعيد تفسير ماضيها • وهكذا فان المنطق التاريخى الجديد الذى يتكشف على أطلال الامبريالية والليبرالية البورجوازية والاشتراكية ذات الاتجاه الواحد ، يجب أن يحو عملية الانتقاص ، والا فانها سوف توحد ضلها الثورة المشروعة ثورة العدل المضادة للثقافات القبيحة البالية • نقول ان هذا لا يصدق فى جميع الحالات ، ولكنه كذلك فى الغالب •

الدفع والتنوع

لا بد لأى تفسير تاريخى دقيق أن يؤكد ويفر تداخل أقوى الأبعاد نفوذاً ، ونعنى به الدينامية الصناعية ، مع سائر الأبعاد التي يتجاوب سلوكها مع مختلف الخصائص • هل لنا أن نردد ذلك ؟ ان البعد الأول ، رغم أنه مسئول عن التغيرات الاجمالية فى الأوضاع ، لا يؤثر فى الأبعاد الأخرى كما يفترض الوضعيون عن طريق سيطرة « مادة » على أشياء غير مادية ، ولكنه بالأحرى « يدفع » و « يسجل » (كلمتان يعتبرهما البعض خطأ مرادفتين لكلمة « تقسم ») ، وذلك بممارسة الضغط

في كل الجهات • ولم نزل نجهل بالتأكيد السمة الأساسية للحركة الأصلية لكل بعد ، كما نجهل أسرار التداخل المشترك للأبعاد كلها ، ولكننا سوف نقبل كمعيار للتقدم الحقيقي ، بل كمبدأ مسلم به للعصرية ، أن يكون في وسع الأبعاد كلها ، بل من واجبها أن تتصافر في مضمار واحد ، على أن يؤدي كل منها دوره بطريقته الخاصة •

وجدير بنا أن نؤكد ثانية أن هذا التعدد في الأبعاد أو الأساليب أو النظم إنما هو تعدد في أجزاء كائن واحد • ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يتفكك إلى تكنولوجيا ، وتنظيم ، ودين ، الخ • فالمجتمع كل هؤلاء ، مجتمعين ، وفراذ ، وهو يحقق كل ذلك • والتمييز بين هذه الخصائص يدخل في مجال التعليم أكثر منه في مجال التجريب أو حتى التحليل • وإن أصبح معادلة تصف هذا التفاعل غير المتكافئ - ولكننا قد نقول أنه متجانس - هو القول بأن التاريخية الاجتماعية في العصر الحديث تضم الدعوة لاجتاد قوة مدعومة مع خصائص التنوع •

فالدعوة من جانب ، والتنوع من جانب آخر ، تلك هي بلا ريب المعادلة ذات الحدين التي تميل لها في الوقت للحاضر كل من الدينامية الشاملة والديناميات القطاعية في المجتمعات • ترى هل توازن هذين الحدين هو جسد (دياكتيك) تجريدي فحسب ؟ إن صلة عصر الصناعة بالتقدير الكمي لا يجوز أن تعوقنا أكثر مما تعوقنا هذه التحولات من أسلوب إلى آخر ، هذه التحولات التي اتضحت وجودها وقوتها في كل مكان • ومن الثابت على الأقل أن التطور الزمني لظواهر العالم لا يتوقف على قوانا الانتاجية وحدها ، إنما هو قد تحقق خلال التنوعات في المجالات الجغرافية والاجتماعية والثقافية والنفسية • فإذا صح هذا فإن التنوع الوقتي للعالم يرتبط بتنوع الثقافات ، وكذا تنوع السلوك الفردي والجماعي •

استطرد بشأن جزو جالاباجوس (١)

في عام ١٨٢٥ أجرى دارون دراسة لهذه الجزر المقفرة استمد منها إحدى أفكاره الملهمة ، فكرة تكيف أنواع الكائنات الحية مع مختلف البيئات • وكانت هذه الدراسة أحد الجوانب الطبيعية النقية لفكره ، لعلنا نقول إنها لم تتحجر ، ولم تقوض نظرية مالتوس • ذلك أن الحيوانات التي شهدناها متفرقة في هذه البقاع البركانية ، تفصلها بعضها عن بعض وهاد هادئة عميقة ، ونيار الباسفيك البارد ، وأظهرت أوجه شبه كبيرة بالحيوانات الموجودة بالأقاليم الأصلية ، بحيث كان حتما التسليم باتحدادها من أصل واحد ، لانقفاء الاعتقاد بالخلق المتعدد الذي كان قرضا رجسيا • من ذلك أنه بين السلاحف الضخمة ، والأجنات البحرية (٢) ، ومن بين ستة وعشرين نوعا

(١) أرشيبيل جالاباجوس : مجموعة جزر بركانية بالمحيط الهادي ، غرب الاكوادور ؛ وقابسة لها (المترجم) •

(٢) الأجنات : عذراء أمريكية استوائية ضخمة عاشبة • والمطاة دويبة من الزواحف ذات الأربع تصرف في مصر بالسفلية (المترجم) •

من الطيور ، والكثير منها من جنس واحد ، كانت « الجيوسميذا » ، وتختلف الواحدة عن الأخرى ، من جزيرة الى جزيرة ، بالشكل الجانبى للرأس وحجم المنقار . وهكذا الحال مع عدد من الأشكال الأخرى التى تربطها صلة قرابة ، والتى تفرعت وانتشرت فى الجزر تبعاً لقانون غريب ، « قانون التوزيع » كما سماه دارون ، أو « قانون الانتخاب » كما أسميه أنا .

وإذا كنت أشير هنا الى دارون بدلا من هببولت ، الذى تبدو تعاليمه أكثر اتصالاً بهذا الموضوع لأنه حضر الى فنزويلا ، فانما ذلك لأن ثنائية التسميات المجموعة تحت عنوان كتابه الرئيسى « أصل الأنواع » (١٨٥٩) قد عرضت معالجة خاصة للمشكلة التى نحن بصدددها فى هذا المقال ، ولكنها معالجة بأسلوب القرن التاسع عشر . وفى شرحه عزاء دارون تنوعات الشكل الواحد الى التطور المتشعب ، لا الى الفروق فى داخل البنية الواحدة . وعاد بعد حين فنوه بصلة القرابة بين الرئيسيات وبين النوع الأدنى نفسه . ولم يزل جوهر نظريته وثيق الصلة بموضوعنا الحالى . وثمة أحافير تظهر من وقت لآخر فتؤيد هذه النظرية ، مثلما تؤيدها أحدث الاكتشافات البيولوجية غير أن دارون هاجم بشدة الآراء الخاصة بالقصد والصدفة ، التى تبدو اليوم تشكل نقطة الاتصال بين علوم الحياة . وكانت مسألة انقطاع السلاسل المورفولوجية ، اما بصورة متتابة أو متزامنة ، مشكلة بالنسبة لداروين . بل إن النظم الاجتماعية (السوسيوولوجية) ، وحتى السياسية التى تتطلب رأيه الحاسم ، أمور قد انقضت زمانها دون ريب . وكان « النضال الحيوى » و « انتخاب الأصلح » أمرين مطلوبين لمساندة الامبريالية والعنصرية ، وقد أديا هذا المطلب بالفعل . وحتى اذا كانت الأنثروبولوجيا تعيد اليوم دعم فكرة تعدد الحضارات وتكاثرها فإن هذه الفكرة تظل قطعة أثرية ما دامت لا يحققها من الوجهة التاريخية الإعلان البطولى بحق الانسان فى اقرار شخصيته ، وصراع الوحدات الجماعية فى سبيل البقاء . ويتعارض مع هذه الفكرة ، لا سيطرة الأنماط المسماة بالمركية فقط ، وانما أيضا تواطؤ غريب بين الفئات المسودة .

والواقع أن القدرة الخلاقة التى اعترف بها دارون تتوقف فجأة عند التكوينات الطبيعية ، وتفترض دون شك ، فيما يختص بالانسان ، تدرجاً متقارباً فى الأجناس . وهناك عدة أسباب لذلك ، فثمة دينامية تكنولوجية مفروضة على الجميع ، ويطرب على تخلفها الفناء ، وشبكة اتصالات تغطى الكوكب كله ، فلا تبقى على أية بقعة منعزلة فيه ، وأخيراً فكرة أن تاريخاً واحداً يفسر للانسان اختلاف أنواع الحيوان والنبات . وهكذا يستبدل الانسان بتنوع الطبيعة المتزامن تنوعاً مؤقتاً . فلو راجعنا طريقة دارون بصورة عكسية لقلنا انه سوف يستكشف أصله هو — أو بعبارة أخرى ذاتيته، حسب طريقتنا فى التفكير — فى المستقبل ، وهذا عمل تاريخي ، ولكنه على حساب التنوع .

التنوع والانقطاع :

مرة أخرى نقول ان انعدام الروابط ، أو بالأحرى انعدام الأشكال بين الأنواع الوسيطة في عالم الحيوان والنبات كان مشكلة في نظر دارون . ولم يكن ذلك المضرب من التبلور الذي يطبع شكله الفردي الخاص على كل نوع فيجعله منقطعا عن الأنواع الأخرى كما لو كان بينها فجوات ، ليجد له تفسيراً في ذلك الوقت . وكان المعتقد ان « الطبيعية تتوالت » (١) .

ولكن الأمور لم تعد كذلك في الوقت الحاضر . فاللغويون ، على الأقل ، يعرفوننا بفكرة الرابطة بين الذاتيات المتميزة ، وهذه الفكرة تثبت ضرورة وجود التميز في النظام اللغوي المتزامن (٢) ، ويمكن أن نتصور أنها تدعم في الوقت نفسه فكرة التطور ، فنحن نعتقد أن أي نظام يظل غير مفهوم ما لم يؤخذ في الاعتبار السياق الذي يتدفق فيه والاتجاه التي يتخذها . ولابد أن نقر بأن هذا الاعتبار كاف لإثارة معارضة بعض الاختصاصيين . ولكن اصرارهم المعقول على الكشف عن الثوابت الكامنة في داخل المتغيرات ، في مجال الجزئيات مثلا ، بعد اكتشاف ما يتفرع في الحركات الاجتماعية ، من البناء أو النظام أو النمط ، ولا يمكن ادراكه الا باعتباره نشاطا متزامنا وتفاضليا مجريا (أي متناهي الصغر : المترجم) . قد يوحي بأنه يوجد عند كل مستوى من مستويات الحقيقة الواقعة تفاعل متبادل بين الثوابت والمتغيرات ، كما أن هناك تباينا (لا تماثلا) اتفاقيا ونضاليا بين الاثنين .

وإذا كان دارون قد حصر واقع التنوع كله في نطاق دينامية وراثية فلم لا يجوز منطقيا بالمثل أن نبسط هذا الواقع نفسه بمبارات التاريخ المستقبلي ؟ ومع هذا التبرير الإضافي اللغوي يتمثل في أننا نتعامل هاهنا مع رتبة بشرية ، وهي رتبة مدسمة باللفة ، ان لم تكن معرفة بها ، ومن ثم فهي أيضا مقترنة بالضمير ، فانه من غير المحتمل أن تميل هذه الرتبة الى أي نوع من التقلص الكلي دون أن تفقد ذاتيتها .

ولنتعقب هذه الفكرة حتى نتيجتها . ان « الوثبة » التي تفصل بين نوع وآخر (من الأحياء) ، وتمطى لكل نوع شخصيته المتميزة ، هي نفسها التي تمطيه وجهه ، والفرق بين الوجوه التي تيسر التعرف عليها ليست خصائص سطحية فحسب ، وإنما تنشأ من الحركة التي تطلق تطورها عن طريق التنويع . وإذا كان هذا يصدق في شأن الثقافات الإنسانية والنظم الاجتماعية ، كما يصدق مع الأنواع الحية الطبيعية ، أفلا يصدق بالمثل مع جسم الانسان ؟ هذه الأشياء كلها جزء من دفق جيني (مورثي) ، ولكن كل منها يخصص هذا الدفق وينفث فيه الحياة بميزات خاصة فردية ، وبفضل هذه الميزات تسمو الفجوة بين الجنس والنوع أحيانا فتشكل

(١) أي أنها لا تخلق أجساما أو أنواعا منفصلا بعضها عن البعض تمام الانفصال ، فهناك دائما بينها صلات وسيطة تربط بعضها بالبعض الآخر (عبارة علمية مأثورة قالها لينيئز) (المترجم) .

(٢) أي مجموعة الظواهر اللغوية التي تشكل نظاما معينا في فترة محددة من تطور لغة ما (المترجم) .

ما نسميه بالجمال ، الذى قد يكون لقاء متحركا سريع الزوال بين النموذج ، والمميز ، والزائل .

ولنمض شوطا أبعد . ان هذه الحركة ، حركة الواحد ، وحركة الكثرة ، والأشكال التى تتبدى ، أو تتوارى فيها ، تميز المجموع الكلى للأنواع والنظم . وكلما تحدثنا عن شخص ما تمثلنا بالضرورة التحاما عموديا بين خصائصه الشخصية والموضوعية . ومتى تحدثنا عن شعب تمثلنا التحاما آخر أبعد مدى بكثير ، يمتد من علاقته البيئية الى ضميره ومستقبله . وإذا كانت « الفكرة البدائية » لدى الجواحيرو تجمع الحيوانات والنباتات فى حديث وأسطورة فذلك لأنها لم تزل قادرة على خلق روابط قياسية بين الطبيعة وبين المجتمع ، روابط ضاعت الحاجة اليها لدى أغلبية الشعوب التى تدعى أنها متحضرة . ويتفرع عن ذلك حاجة غامرة يستشعرها الجميع ، ولا يعترف بها الا القليل ، تلك هى إعادة هذه الوحدات برمتها الى وضع تبرز فيه .

والآن ، ليس الابقاء على فروق الثقافات والمواقف فى تاريخ الانسان هو الأمر الذى يبدو وحده ضروريا لكى يظل هذا التاريخ حيا خلافا ، ولكن أيضا ، وعلى نطاق واسع ، بقاء أنواع الحيوان والنبات . وهكذا الحال مع الحيتان التى تصاد فى عرض المحيطات والمارية (١) العربية ، وسلاحف الجزر المرجانية التى تغفو عقيمة بسبب التفجيرات النووية ، ومعكم جميعا أيها الرفاق القدامى ، المقيدون فى سجل الأحياء الذى سوف تمحى منه أنواع منكم ، سوف يكون من شأن ضياع الصور والوجوه التى تطلقونها على المحيط الحيوى العام أن يدمر مستقبلنا .

مستوى مشترك

ان الدفع والتنوع لا ينطبقان على حالة فلسفية مهمة ، ولكنهما مرتبطان بالانسان والطبيعة ومقيدان بهما . وان التكيف المتبادل بين الانسان والطبيعة يجب ان يتم من الواحد منهما الى الآخر . والواضح أن التكيف يجرى فيما وراء التكنولوجيا ، ويتضمن كل الأبعاد الأخرى للانسان الاجتماعى . والعصر الحديث انما يمزج فرص التكيف ، وفى الوقت نفسه يزيد التكيف ضعفا ، ولكن تكساته التى تعزى دائما الى التنافر القائم بين مختلف الأبعاد هى التى تضرم الشعور بضروره . وفى ميسور الزمن الحاضر ، بدعاه للفكرة الماركسية التى مضمونها « استثناس الطبيعة ، وتطبيع الانسان » ، أن يحقق الأساليب وينجز الخطوات التى تضىء العوائق القابلة للتحويل ، والقابلة أحيانا للقياس . وهذه العوائق التى يحق لنا دائما أن نعزوها الى الخطأ أو العيوب تفجر قذائف من النقد ، ومن ثم تحفز التطبيق ، والتفكير ، والأمل . وفى مثل هذه العمليات تمتزج العناصر الشخصية بالموضوعية ، كما ينبغي لها أن تفعل . وثمة قوة وجودية ، فى مجال السلوك الفردى والجماعى ، تتولد وتزداد

(١) المادية : ضرب من الفكر الوحشى الافريقى (المترجم) .

عمقا بفضل التربية والكفاح ، في حين أن الطبيعة من ناحيتها تزداد تكيفا مع فكر الإنسان وعمله .

فإذا كان الزمن يؤثر على هذا النحو في أبعاد العلاقات الاجتماعية بطريقة عامة ونوعية بالنسبة لكل بعد منها ، وإذا كان ثمة أثر تجمعي يتبدى في العلاقات المتبادلة بين الناس والأشياء ، ألسنا نجد بين أيدينا الدليل الذي يتيح لنا أن نخضع هذه الحركة المركبة لحكم مشترك ؟ وليس قطعا بالتجاوز عن مفاهيم هرقليطس ، وجماليات البارثينون أو الكاتدرائيات ، وأخلاقيات بوذا أو المسيح أو محمد ، يتأتى لنا أن نقيس اتجاه الزمن الذي يتجلى بصورة كثيرة التنوع أثرت فيها حوافز عصر الصناعة . بيد أنه يتعين على الجميع حماية هذا التنوع ، والا كانت المعاقبة المقم والهباء (الخاوس) . بل انه بفضل تقدم الانسان تقدما جادا فعلا في سبيل تكامله على الأرض ، بل (ولم لا ؟) في الكون كله ، وبفضل مساهمة الأفراد والجماعات مساهمة تشتد وتستند دوما في مسيرة لا نهاية لها دون شك ، ولكنها لا تخلو من الهدف ، سوف يتاح لنا أن نلمح للهدف والمالم لما يحق لنا من ثمة أن نسميه « التقدم » .

وإذا تعقبنا المسيرة على طول كل محور من محاور النشاط الجماعي فإن من شأن مثل هذا الهدف أن يلقي أضواء ساطعة على تحركات كل محور وإنشاءاته ، وهي التي تشكل النمط الكلي . وإذا بدلنا محاولة أخرى ، وأجرينا تحليلا آخر ، تسنى لنا في يوم من الأيام أن نصف هذا النمط الموحد ومكوناته المتميزة ، ومن يدري ، فقد نستطيع قياسها .

الكاتب : چاٹ بېرٹ

ولد عام ١٩١٠ . أجرى أبحاثا في شمال أفريقيا ثم في الشرق . انتخب لكرسي التاريخ الاسلامي بالكوليج دي فرانس . مؤلف كتاب « العرب بالأمس وفي الغد » وكتاب « المغرب بين حربين » ، وكتاب « مصر بين الأبريالية والفرقة : الفرق في مرحلته الثانية » .

المترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيقات بوزارة التربية والتعليم (سابقا) . له أكثر من عشرين مؤلفا في الفنون والسرر والتخصص والقانون .

إِسْتِنَارَةٌ جَدِيدَةٌ

المقال في كلمات

يرى كاتب المقال أن الخطأ الكبير الذي تورط فيه الإنسان في العصر الحاضر هو أنه اعتبر العلم خلاصة العقل ، وتلا ذلك الاعتقاد بأن التقدم العلمي مرادف للتقدم البشري ، ويستشهد الكاتب برأي الفيلسوف الألماني آدموند هيرسل الذي أبداه عام ١٩٣٥ وأشار فيه إلى التحول الكبير في تقويم العلم منذ ابتداء القرن الحالي ، أنه لم يتناول جوهر العلم ، وإنما تناوله من ناحية علاقته بمصير الإنسان . لقد أخذ الإنسان بالرخاء الذي يسر العلم أسبابه ، مما أبعدته عن النظر في المشكلات التي تؤثر في وجود الإنسانية ومستقبلها . وقد ارتبط العلم بالتكنولوجيا ارتباطاً لا يمكن فصله عنه ، ولذلك لا يستسيغ كاتب المقال الرأي القائل بأن العلم مقياس للتقدم . وقد عرض الكاتب لمحدود الموضوعية في العلم وأسس القيم الأخلاقية ، وأشار إلى مفكرى عصر الاستنارة ، وأنهم كانوا يرون أن المعرفة ليست مجموعة من الحقائق المنفصل بعضها عن البعض الآخر ، وأنهم كانوا يرون أن الإنسان هو محووظ الارتكاز ، وقد انتهى عهد الإيمان الذي لا حدود له في التقدم عن طريق العلم والتقنية ، ويجب أن نوجه التفاتنا إلى التغير الذي حدث في النظرة إلى العلم باعتباره نظاماً

اجتماعيا ، وسلوك العلماء ، والدور الذى يقوم به العلم فى المجتمع .
والعلم لابد أن ينظر اليه من حيث هو نوع من النشاط الاجتماعى .

وهناك علاقات كثيرة بين البحث العلمى والتغير الاقتصادى، تقتضينا أن نفهم العلاقة بين جماعة العلماء من ناحية والقوى السياسية والاقتصادية من ناحية أخرى . وقد حدث تقلم فى تحول العلم الى الامتزاج بالمهنية والسياسة والنزعة القومية . ان الحكومات الآن فى حاجة الى الانساج الضخم ، كما ان العلماء يزداد اعتمادهم على المعون المالى الذى تقدمه الحكومات ، مما نجم عنه تلاقى مصلحة الدولة ومصلحة العلماء . وهذا التحول فى موقف العلم والعلماء فى عشرات السنين الأخيرة كان له اثره البالغ فى البحوث العلمية الحديثة ، ولم يصبح العلم رسالة تكرر لها الحياة وتوهب ، وانما أصبح مهنة ، وصارت مسألة المثل الأعلى الدولى للعلم اسطورية بالية ، على الرغم من أن بعض العلماء المعاصرين مازالوا يعتقدون أنهم يمثلون المثل العليا المتواضعة التى تؤثر البحث النزيه الخالص . وقد فقد العلم براءته ، وهجر العلماء حيادهم . ومن الصعب أن يصادوهم الأمل فى استرداد البراءة العلمية فى ظروفهم الراهنة . ويشير الكاتب الى مقال المفكر الفرنسى جوليان بيندا عن « خيانة المكتبة » الذى اتهم فيه مثقفى عصره بأنهم خانوا رسالتهم فى الدفاع عن الحرية والعدالة وكرامة الانسان ، وبشروا بالنزعة القومية والنزعة السلافية والنزعة الطبقية ، واشتركوا فيما سماه خيانة العلم بقبولهم المساعدات لتابعة البحوث من أى مصدر من المصادر مما جعل نشاطهم مشوبا . وهو يرى أن العلماء لم يقدروا خطورة ذلك ، وكان عليهم أن يرفضوا المشاركة فى هذه الجهود التى تهدد بقاء الانسان أو على الأقل القيم التى اختارها العلماء ، وأن يحجموا عن الاشتراك فى سباق التسلح . وهو يرى أن تبعة ما هو حادث فى عالم اليوم انما تقع على كاهل العلماء ، وعلى العلماء أن يقبلوا التبعة ، ويذكر أن عددا من العلماء قد صاروا شاعرين بهذا الدور الجديد الذى يقومون به ، وانهم معنيون بدلائل هذا التغير وسماته ولكن اذا كان العلماء لا يزالون يعتقدون أن عادة البحث عن الحقيقة ونقد الأحكام السابقة والأساطير التى ميزت العالم خلال تقدمه هى التى تستطيع أن تجعل الانسان حرا ، فان عليهم أن يواجهوا إعادة النظر فى سلوكهم ، ويشيتوا وجودهم ، ويتخلوا عن أحجامهم ، ويشاركوا فى اللقائات العديدة لبحث تبعة العلماء الاجتماعية ،ودراسة الحرب والسلم ، وإن كان هذا لا يكفى فان عليهم أن يبحثوا عن خطة شاملة لانقاذ العلم وإبراء ضمائرهم .

وعرض الكاتب بعد ذلك الى موضوعية العلم ذاكرا رأى الاستاذ جون . م . زيمان من أن العلم ليس مجرد معرفة أو اعلام مطبوع . ان المعرفة أكثر من ذلك فحقائقها ونظرياتها تخضع للبحث الناقد والاختبار

الذى يقوم به الأكفاء المتصفون بالنزاهة • وهو يرى أن على مجموعة من العلماء أن يتركوا معاملهم حيناً من الزمن ويحصرُوا جهودهم فى صياغة مفهوم جديد للورهم الذى يقومون به فى المجتمع ، وأن يتناولوا بالبحث العميق أسساً أخلاقية جديدة •

ربما كان أكبر خطأ تورط فيه الإنسان الحديث هو حسابانه العلم خلاصة العقل والاعتقاد ، وأن التقدم العلمى تبعاً لذلك مرادف للتقدم الإنسانى ، وقد سبق فى سنة ١٩٣٥ أن قرر آدموند هيسرل فى محاضرة براج الشهيرة « هل العلوم حقيقة تعاني أزمة برغم نجاحها المتواصل ؟ » • « سنتخذ نقطة الابتداء لتغير الحاسم فى التقويم العام للعلم الذى حدث فى تحول القرن ، انه لم يؤثر فى جوهره العلمى ، وإنما كان تأثيره فى معنى العلم - والعلوم بوجه عام - وما يمكن أن يكون له من معنى للوجود الإنسانى ، وفى النصف الأخير من القرن التاسع عشر كانت نظرة الإنسان الحديث للحياة بوجه عام قد أصبحت بوجه خاص تحت سيطرة العلم الوضعى ، واخلد بلب الإنسان الرخاء الذى تبع ذلك ، وأحدث هذا نفورا من تناول تلك المشكلات التى لها الصدارة فى الإنسانية المصححة (١) » ، وكما رأينا منذ ذلك الوقت قد ازداد هذا التنافر الى حد أن العلماء أنفسهم والجماعات بوجه عام صاروا يشعرون بهذا العرج •

ولا يمكن اليوم أن نرسم خطاً فاصلاً بين العلم والتقنية ، فالتقنية علم ، ولهذا السبب أصبحت لا نستطيع أن نقبل الراى القائل ان العلم أنموذج للتقدم كما عبر عن ذلك مثلاً هارفى بروكس (٢) سنة ١٩٧١ « انه (العلم) المجال الوحيد للنشاط الإنسانى الذى يستطلع بغير نزاع أن يقال انه فى تقدم ، وليس ذلك برغم حقيقة أن تعريف التقدم - على خلاف ما فى المجالات الأخرى - ليس مختصاً بالإنسان ، بل استجابة لهذه الحقيقة • • وهكذا لا نستطيع أن نتفق حول مسألة هل يكون التقنية المتقدمة تقدماً ، ولكن فى العلم المعرفة والفهم ينموان مما مستقلين عن الطريقة التى يمكن الاستفادة بها منهما بعد ذلك » • ان العلاقات بين العلم والمجتمع أصبحت من التعقد والتداخل المخيفين بحيث لا يمكن الأخذ بمثل هذه الأحكام •

وعلينا فى هذه المرحلة أن نختبر قيمة أمثال التأكيدات الواردة فى الفصل السابق ، ونعيد النظر فى الدور الذى يقوم به للعالم فى مجتمع اليوم ، ونبحث حدود موضوعية العلم ، ونحلل أسس القيم الأخلاقية ومعناها ، ونحاول أن نضع برنامجاً موجزاً يمكن أن يؤدى الى معنى جديد للتقدم ، بكلمات أخرى يبدو أنه من المطلوب فى هذا العصر أن نتخذ مثلالنا الذين سبقوا عهدنا بأكثر من قرن ، وهم هؤلاء الذين مهدوا السبيل لمجئ عصر العقل وأثروا فى تقدم العالم الحديث ، وبناة الاستنارة

Husserl, Die Krisis der europaischhen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.

(١)

(٢) « هل يستطيع العلم أن يبقى حياً بعد العصر الحديث » تأليف هـ. بروكس (مجلة العلم

سنة ١٩٧٤ صفحة ٢١ - ٣٠

فى ذلك المهد كانوا ينظرون الى المعرفة بوصفها كلا متماسكا ، لا باعتبارها مجموعة من الحقائق المنفصلة ، ووجدوا فى الانسان نقطة الارتكاز التى يمكن منها مشاهدة المجال الواسع الذى عرض فى الموسوعة وتقديره - ورجال القرن العشرين وقد حفزتهم عجائب منجزات نمو العلم ففاصوا فى دوامة العلم ، ونسوا المنظور الذى لا بديل له ، والارتداد عن ذلك مؤلم وصعب ، ولكن لابد من بذل مجهود فكرى عظيم للرجوع الى النظرة الشاملة للدينيا ، ووضع مخطط لاتجاهات استنارة جديدة . ونحن الآن فى حاجة شديدة الى « علم الانسان » كما سبق أن رأى أسلافنا ، كما قال ديدرو « أن نحترس قبل كل شئ من أنه يجب علينا أن لا نفقد الحياة ، واننا اذا أبعدنا الانسان أو الكائن المفكر والمتأمل من فوق سطح الأرض فان هذا المنظر المؤثر منظر الطبيعة الرائع لا يكون سوى منظر محزن أبكم ، ويستولى الصمت على الكون ، ويسود السكون والليل ، وكل نظير يحدث فى عزلة مترامية تمر بها الظواهر غير ملحوظة بطريقة غامضة صماء ، ووجود الانسان هو الذى يجعل وجود الكائنات شائقا ، وماذا نفرض حيزا من ذلك فى تاريخ هذه الكائنات ونضعها تحت هذا الحسبان ؟ ولماذا لا تقدم الانسان فى مؤلفاتنا على مثال مكانته فى الكون ؟ ولماذا لا نجعل منه المركز العام ؟ وهل فى القضاء اللانهائى نقطة نستطيع أن نبدأ منها الخطوط الواسعة التى نستطيع عن طريقها فهم النقطة الأخرى بطريقة أجدى ؟ وأى رد فعل حى رقيق لا يخيء من الكائنات للانسان ومن الانسان للكائنات » (١) .

العالم فى المجتمع

إذا حاولنا أن نفهم لماذا انتهى عصر الايمان غير المحدود بالتقدم عن طريق العلم والتقنية فان علينا أن نحصر التفاتنا فى التغيرات التى حدثت فى العلم باعتباره نظاما اجتماعيا وبوجه خاص فى سلوك العالم وبواعثه وطمحاته ونواحي إخلاصه وفى الدور الذى قام به فى المجتمعات الحديثة ، والعلم كما رأينا أصبح من غير الممكن أن ينظر اليه باعتباره مجموعة من المعرفة أو طريقة خاصة لتحصيلها ، وانما يجب أن نرى فيه الى جانب ذلك نشاطا اجتماعيا ، وردود الفعل المتبادلة بين البحث العلمى والتقدم التكني والتغير الاجتماعى والاقتصادى والمذاهب الفكرية من الكثرة والعبق بحيث لا نستطيع أن نفهم الصورة الكلية واختلاف المواقف نحو العلم والتقنية التى ذكرناها دون أن نضمن النظر فى اختبارها : الطرائق التى يتبعها العلماء فى سلوكهم بعضهم مع بعض ، والعلاقات التى توطدت بين المجتمع العلمى والقوة السياسية والاقتصادية ، والمنشآت التى أقيمت وتطورت فى مستوى قومى ودولى لتتناول التأثير المتزايد للأنشطة العلمية فى المجتمع ، وكيف تجلب المعرفة الجديدة وتثبت وتستعمل .

وقد عرضنا فى مكان آخر الكثير من أوجه طرز هذه التفاعلات المتبادلة ، ولكن الموضوع الذى نبخته يبدو أنه يبرر أن نركز على التغيرات التى حدثت خلال هذا القرن

(١) ديدرو : الموسوعة أو قاموس العلوم والفنون والحرف (باريس ١٧٥١) .

وبوجه خاص فى عشرات السنوات القليلة الأخيرة وتناولت مصالح ومناشط ووجهة نظر القائمين بالحركة العلمية ، وقد حدث بمرور السنوات تقدم فى توظيف العلم وإدماجه فى السياسة والقومية (١) وكذلك العلماء ، وحقيقة أن الجماعات المتقدمة التى يزداد اعتمادها على نتائج البحث العلمى قد ساعدت على وجود تزايد فى تبادل التفاعل بين العلماء والقوى السياسية والاقتصادية ، فالحكومات والصناعة تحتاج الى انتاج ضخم من المعرفة الجديدة والتكنولوجيا ، فى حين كان العلماء قد صاروا يعتمدون على تزايد فى نسبة العون المالى ومكافآت السيطرة الاجتماعية ، وقد اقترح جان جاك سالومون (٢) اصطلاح الطبيعة التقنية ليدل على المجال الذى ترتبط فيه مصالح العلماء واتجاهاتهم ارتباطا محتوما بمصالح السيطرة والنفوذ (مباشرة فى الوقت نفسه) وتكون مسئولة عن حاجات الدولة وتسهم كذلك فى تحقيق أهدافها .

والتغير الذى حدث فى الدور الذى يقوم به العالم خلال عشرات السنوات الأخيرة قد أوجد نموا سريعا للعمل العلمى أو منهج البحث كما أشرت الى ذلك غير مرة ، وقد زاد عدد العاملين فى ميدان البحث العلمى تبعاً لذلك بنسبة غير مسبوقه بحيث أصبح ما كان يعد من قبيل تكريس حياة الانسان للبحث عن الحق مهنة لا تختلف من الناحية المادية عن المهن الأخرى ، وتزايد الاقبال على طلب أملحة مصنعة من السلطات القومية زاد تورط العلماء فى « عقدة الصناعة الحربية » نابذين الأسطورة القديمة عن متالية العلم باعتباره محاولة دولية عالمية .

وعدد كبير من العلماء العاملين اليوم وبخاصة من الجيل المقديم لا يرون أن هذا النوع من الوصف ينطبق على مصالحهم وتطلعاتهم أو اهتمامات تلامذتهم المقربين ، وهم لا يزالون على العكس يعتقدون أنهم يجسمون ويشخصون المثل العليا الخالية من الأهواء والمجردة والمتواضعة فى البحث الخالص عن الحق ، ولا يمكن انكار أن عددا ملحوظا من بقايا هذا النوع لا يزال موجودا ، ولكن الاستثناء يثبت القاعدة ، وما ذكره اثنان من علماء الطبيعة المعروفين أحدهما من الولايات الروسية السوفيتية والآخر من المملكة المتحدة يؤيد التشخيص الذى وصفته ، وفى سنة ١٩٦٦ قال بيوتير كاتيزا (٣) : « فى السنة التى مات فيها روثر فورد (١٩٣٨) اختفت الى الأبد أيام العمل العلمى الحر التى أفاضت على نفوسنا السرور فى شبابنا ، وقد فقد العلم حريته ، وأصبح العلم قوة منتجة ، وقد صار غنيا ، ولكنه أصبح مستعبدا ، وجانب منه قد حجب سره ، ولست أدري هل يستطيع روثر فورد أن يستمر فى مزاحه وضحكه اليوم كما كان يفعل » .

(١) « جمل العلم سياسيا » مجلة العلم ١٧٨ من ٧١٢ الى ٧٢٤ وحق الطبع للجمعية الأمريكية ١٩٧٢ لتقديم العلم بقلم ج. ه. هايرد .

(٢) ج. ه. سالومون « العلم والسياسة » باريس مطبعة سيل ١٩٧٠ .

(٣) ب. ل. كاتيزا « ذكريات لورد ولفورد (محاضرة للجمعية الملكية ، لندن مايو ١٩٦٦ الطبيعة ٢١٠ من صفحة ٢٨٠ الى ٢٨٣ » .

وكتب جون زيمون في سنة ١٩٦٨ : « في تصوري أن نوع العالم الذى عشنا به عناية هامة فى هذا المكتاب - أى العالم الأقرب الى العالم « الخالص » منه الى التكنولوجيا - لا يشعر فى الغالب أكثر من شعور حب المصلحة للمنظمة التى يعمل لها فى ظاهر أمره - وبطبيعة الحال يريد الكثير من المال لأجهزته ، وقد يتعلم أن يصير كثير المكر وإثنايا فى المطالبة الخاصة بذلك ، ولكن الأغراض الرئيسية التى توجد من أجلها المتقانات الكبيرة - التربية ، الدفاع ، والانتاج المريح والمكانة القومية قد تكون لها أهمية ضئيلة فى رأيه ، فإذا كان هناك عمل لبحث الرادار فى المعمل الموقوف على تقديم التغذية الحربية وحدث أنه خير مكان يستطيع أن يجده لدراسته لأنصاف الموصلات المركبة فإنه سيكون سعيدا اذا وجد فيه ركننا له شاعرا بالفضيلة فى فكرة أن مصروف الدفاع « الشرير » يستعمل لمساندة مثل هذه الجهود النافعة مثل بحوثه » (١) .

أ . وإذا كان العلم قد فقد براءته فإن هذا مرجعه الأول الى سلوك لعلماء وبخاصة فى الأزمنة الحديثة ، وقد انقضى عهد البراءة بالنسبة للعلماء أنفسهم . وتقدم الانحراف فى متطلبات السيطرة والاندفاع السريع فى ميادين البحث المتنافس قد حول العالم باعتباره عاملا فى المجتمعات الحديثة . والعالم فى الأربعين سنة الأخيرة أو ماقاربها فى اعتقاده أنه يسترشد فى عمله بالولاء للعلم ولبلاده أو لاتجاهاتها الفكرية (وهو نوع آخر من أنواع القومية) قد صار مستعدا فى مناسبات كثيرة ليخدم أهدافا لا أخلاقية ، فهو ليس ملتزما للحياة ولا يستطيع أن يأمل فى استرداد فضيلته البريئة فى ظروفه الراهنة ، والتغير الكمى الذى حدث فى ميزان البحث العلمى منذ الحرب العالمية الثانية قد أحدث التغير الذى نصفه ، وفى وقت مر كان هناك عدد قليل نسبيا من الأشخاص قد اختاروا البحث العلمى باعتباره وسيلة ليهبوا حياتهم لغاية فكرية نبيلة لا يعكر صفامها الاحتكاكات بعوالم القوى والانتاج ، واليوم قد صار العلم حرفة للآلاف ولثلاث الآلاف ، وهذه الحرفة قد اندمجت اندماجا تاما فى عملية الانتاج الصناعى ، سواء للحرب أو للأغراض الانسانية .

وفى سنة ١٩٦٦ كتب الفرنسى جولييان نيدا مقاله الشهير (٢) « خيانة المكتبة » ، وفيه اتهم المثقفين فى عصره - هؤلاء الذين كان من واجبه أن يحاربوا من أجل الحرية والعدالة والسلام وكرامة الانسان - بأنهم خانوا رسالتهم ، وذلك لأنهم كانوا مستعدين للتبشير بالقومية والشعوبية والكراهة الطبقية وبأنواع أخرى من المذاهب اللاعقلية الخطرة .

وكتب جولييان نيدا : « الواقع أنه منذ أكثر من مئتي سنة الى هذه الأزمنة المتأخرة قد لاحظت خلال التاريخ سلسلة متصلة من الفلاسفة ورجال الدين والأدب

(١) جيمز . زيمان . المعرفة العامة : مقال خاص بالحدود الاجتماعية للعلم . حق الطبع بامر مطبعة جامعة كامبريدج .

(٢) جولييان نيدا « خيانة المكتبة » ١٩٦٧ باريس حراسية (واعيد طبعه جيب موفرت ١٩٦٥) .

والفنانين والعلماء . حركتهم معارضة صريحة لواقعية الجماعات ، وللحديث بوجه خاص عن الأهواء السياسية كان هؤلاء الكتاب يعارضونها من طريقتين ، ولما كانوا بعيدين عن تلك الأهواء فانهم ، مثل فنشى وملبرانش أوجيتي ، قسموا أمثلة للارتباط بالحركة التي تعمل بنزاهة تامة ، وخلقوا الايمان بالقيم السامية لهذا النوع من الوجود ، ولما كانوا مستمسكين بالأدب وميالين الى مقاومة الانانية الانسانية فانهم دعوا ، مثل إيراسم وكانت أورينان ، تحت أسماء الانسانية أو العدالة الى اتخاذ مبدأ مجرد سام ومعارض مباشرة للأهواء . ويفضلهم نستطيع القول انه خلال مئتي سنة كانت الانسانية تفعل الشر ولكنها تمجد الخير ، وكان هذا التناقض مفخرة الجنس الانساني ، ويكون الشق الذي تستطيع أن تلج منه الحضارة ، وفي نهاية القرن التاسع عشر حدث تغير كبير ، فان الكتبة شرعوا في القيام بدورهم في لعب الأهواء السياسية ، فما كان يكبح جماح واقعية الناس أصبح حافزا لهم .

وفي الوقت الحاضر ، بعد مرور قرن ، نستطيع أن نؤكد أننا أعضاء المجتمع العلمي (ويشملني ذلك) قد رأينا وشاركنا في « خيانة العلم » لأننا صرنا مستعدين لقبول مساعدة لبحثنا من أي مصدر كان دون أن نقدر أننا بهذا العمل قد أصبح نشاطنا مشوبا ، ولا أرى ما يمكن أن يصلح منه ويبيده عن ذلك .

وخيانة العلماء لا تختلف اختلافا كبيرا عن خيانة المثقفين سنة ١٩٢٠ ، لأننا قبلنا دون نظرة ناقدة اتجاهات عصرنا لأنها جعلت من الممكن النمو السريع لبحثنا المحبوب ، ولم ندرك أن عملنا له دلالات كبيرة وخطيرة على المستوى الانساني ، ولم يكن عندنا من الشجاعة ما يكفي لرفض المشاركة في هذه المحاولات والمشاريع التي كانت تهدد بقاء نوعنا الانساني ، وعلى الأقل تهدد كثيرا القيم التي اخترنا من أجلها أن نكون علماء ، وكذلك أنفسنا في ممارسات غير أخلاقية للمنافسات والمباريات وكتمان أسرار النتائج أو المناهج المؤدية الى الكشف قبل زملائنا ، وهي ممارسات قد جلبناها دون نظر فاحص الى نظام البحث استمرناها من الصناعة والتجارة ، وأكثر من ذلك ، كما أشرنا من قبل ، قبلنا أن نحتفظ بسرية عملنا في البحث لأسباب خاصة بالدفاع القومي أو المكانة الدولية .

وقد أصبح موقف العالم التقليدي الذي يعتبر نفسه فيه « فوق مستوى المحمة » ليس له ما يسوغه ، وذلك لأن العلم في عصرنا قد أصبح بغير نزاع نظاما اجتماعيا ، وله من هذه الناحية مكانة مرموقة ، فلذلك على العالم أن يراعى مكانته وأعماله ودوافعه في الاطار الاجتماعي ، والدور الذي يظن الانسان نفسه قائما به شيء يختلف عن الدور الذي يراه الناس قائما به كل الاختلاف ، ومع هذا فإن كثيرا من العلماء يعتبرون أنفسهم اليوم لا علاقة لهم بالحياة السياسية ، فالبحت العلمي خالص ونقي ومعاهد ، وإذا كان يساء استعمال انتاجه فإن العلم والباحث العامل في مجاله لا يقع عليهما أية مسئولية ، وهم ما يزالون يعتقدون أن موقفهم العلمي خير وقاية من شطحات وغوامض السياسيين ، وأنهم من أجل ذلك يجدون أنفسهم في أحسن

مكان للتعبير عن آرائهم الموضوعية في أى مسألة ذات شأن ، ولكن كما سبق أن رأينا في الفصل المتقدم ينظر الذين يلاحظون من الخارج الى العلماء من زاوية مختلفة عن ذلك كل الاختلاف ، فهم يعتقدون أن العالم مسئول عما هو حادث في العالم الحديث ، وأن عليه أن يقبل نبعته ، وهناك علامات واضحة تدل على أن الموقف التقليدى في تغير ، مهما يكن من الأمر ، وأن عددا متزايدا من العاملين في البحث العلمى قد صاروا شاعرين بدورهم الجديد ، وانهم معنيون بدلالات هذا التغير .

ولكن اذا كنا لا نزال نعتقد - كما اعتقد - أن العقل لا يزال خير أساس لمعرفة ما يحدث حول الانسان وفي داخله ، واذا كنا لا نزال نشاؤك رأى بيتر مدور في أن « الاستخفاف بالأمل في التقدم هو منتهى حماقة وآخر عمل في فقر الروح وضعة العقل (١) » ، واذا كنا نظن أن عادة البحث عن الحق ونقد الأحكام السابقة والأساطير التى ميزت العلم خلال تقدمه تستطيع أن تجعل الانسان حرا وان موضوعية العلم لا تزال لها معنى ، فإن علينا حينئذ ان نواجه بصورة مؤلمة إعادة النظر في تقدير سلوكنا ، ولا نستطيع أن نستمر أكثر من ذلك في حالة تجاهل أنفسنا وفي حالة تردد وأحجام . والمشاركة في الجهود الحسنة المقصد - مثل الجهود التى تقوم بها الجماعات المختلفة من أجل تبعة العلماء الاجتماعية أو من أجل دراسة الحرب والسلام - مع ما لها من قيمة ليست كافية . وعلى العلماء واكاديمياتهم وجمعياتهم أن يشعروا في دراسة الماضى القريب دراسة ناقدة فاحصة ، وأن يحاولوا معرفة متى وأين اتخذت الأحكام الخاطئة ، ومتى وأين حدثت المساومات مع السلطة . وعلى العلماء أن يكونوا على استعداد للتخلي عن مشروعات بحثهم المحبب ارضاء لضمائرهم ، وعلى العلماء والدارسين أن يبدأوا حركة عالمية لانقاذ المشروعات العلمية ، ويحاولوا اعطاء التقدم معنى جديدا .

موضوعية العلم

ان كبرياء العلم وموضوعيته هما اللذان وجه اليهما التحدى كما رأينا في الفصل السابق ، وماروا نجد في كتابات نقاد المشروع العلمى الحديثة بيانات من طراز ماكتبه شفلر وسكوليموسكى ، فهل هم محقون في ذلك ؟ وهم فآخذ الأمر مأخذ الجد أو نعددها تعبيرات عن رومانسية غامضة ونكتفى بعدم الالتفات اليها ؟ وماذا يعنى هؤلاء النقاد حينما يدعون أن « البيانات المقدمة تصوغها النظرية » أو « أن الموضوعية فى الوقت الحاضر عقيدة بالية تحول بيننا وبين البحث ، وأنها عقبة فى سبيله » ، اننى من الوجهة الشخصية لا أعتقد أن علينا أن ننبد مثل هذه التأكيدات دون تعليق ، لأنها صادرة من قلم عالم جاد فى أغلب الأوقات .

وواضح أن مسألة موضوعية العلم تستلزم تحليلا منظما وبحث المراجع الكثيرة التى تناولتها . ودراسة من هذا النوع . مهما يكن من الأمر ، ستتجاوز المدى المحدد

(١) ب.ب. مدور « الأمل فى التقدم » لندن : ميغون وشركاه ، ١٩٧٢ .

لهذا الكتاب ، وبوجه خاص هذا الفصل ، ومن أجل ذلك سأقتصر على محاولة توضيح النقاط الضعيفة في مثل هذه البحوث النقدية ، وبيان الحدود التي لا تزال تعد ضرورية لموضوعية العلم ، كما سأبحث بعض الأسباب التي تستلعي نبد مثل هذا النقد .

إن طبيعة العلم والطريقة التي يتبعها العالم في الاهتمام إلى الحق كانت موضوع بحوث العلماء منذ عهد فرانسيس بيكون ، وواضح أننا لسنا في حاجة إلى محاولة لبيان التفسيرات المختلفة التي عرضت ، ويكفي أن نقول أنه حتى الأوقات القريبة نسبيا كانت مدارس الفلاسفة ومؤرخي العلم مثل « دائرة فينا » والوضعيين المحدثين والاستقرائيين والقياسيين الفرضيين ، مثل كارل بوبر ، تعتبر العلم ثمرة خالصة للعقل وأنه عنصر في دنيا الأفكار غير مشوب بالجهود الانسانية ، ومن ثم غير متأثر بأحوال العصر .

ومنذ سنة ١٩٦٠ على وجه التقريب بدأت تظهر اتجاهات جديدة في التفكير ، ففي ندوة في أكسفورد عن تاريخ العلم - في سنة ١٩٦١ - قدم توماس س كون بحثا اختار له عنوانا هو « وظيفة المعتقد - الدوجي - في البحث العلمي » ، وحوالي هذا الوقت نفسه ظهر كتابه « ملونات الثورة العلمية » (١) ، ويستبر كون تاريخ العلم متميزا بتوالى عصور « العلم العادي » و « الثورات » التي يتبعها في دورها « العلم العادي » ، وتحدث الثورات حينما « تقدم أمثلة جديدة » وتقبل في تفسير مجموعة من الظواهر والأحداث ، والعلم العادي هو ما يحدث حينما يقدم المتخصصون في نظام خاص مجموعة من الأمثلة وتقبل لتفسير ما هو معروف ، ولكن في مرحلة خاصة من مراحل التقدم العلمي تصبح المعرفة المكتسبة غير ملائمة لهذه الأمثلة ، وتحدث حينئذ أزمة ، ولا تزول هذه الأزمة الا بظهور نظرية جديدة أو تقديم أمثلة تحل محل الأمثلة السابقة .

ويؤكد كون مسألة أن الأمثلة المتنافسة غير قابلة للتطبيق ، أي أنها نسبيا غير صالحة للمقارنة ، وحسب تفسيره للتقدم العلمي فإنه حينما تأتي الأزمة فإن الاختيار بين النماذج القديمة والنماذج الحديثة بينما يكون عقليا وليس عاطفيا يمكن أن يتأثر بعوامل مثل القيم التي يعزوها علماء مختلفون إلى « الدقة والنمط والبساطة والخصب وما إلى ذلك » ، فإذا كان أحد أنصار الوضعية الجديدة قد استعمل اصطلاح « النماذج » ليدل على تغير نظري كبير (مثل نسبوية اينشتاين العامة في مواجهة الكون كما كان يراه نيوتن) فانهم لا يند أن يروا أن التغير كان كامنا في طبيعة العلم ، وإن الذي جلبه هو ضرورة الفكر ، وأنه كان زدا على المنطق والتجربة فقط ، وتفسير كون يسمح للمؤثرات الخارجية بدلا من ذلك : « البساطة والجمال والخصب بل حتى الدقة (كما كتب ذلك) يمكن أن يحكم عليها حكما مختلفا (وليس معنى ذلك أننا نقول أنه يمكن الحكم عليها حكما تصفيا) .

(١) مكونات الثورات العلمية بقلم ب.س. كون ، شيكاغو سنة ١٩٧٠ .

وقد قوبل كتاب توماس كون باهتمام كبير ، وبحث في الدوائر العلمية بحثاً شاملاً ، في الوقت الذي حدث فيه ازدهار الدراسات الخاصة بالعلم من وجهة نظر علم الاجتماع كما رأينا في الفصل السابق . وكثير من الدارسين في هذا المجال رفضوا التفسير التقليدي « الداخلي » لتقدم العلم ، وآثروا أن ينظروا الى ذلك لا باعتباره تقيماً مستقلاً للمجتمع ، بل باعتباره نشاطاً يمكن أن يتأثر بالقوى الاجتماعية الخارجية حتى لو لم يكن قد جعلها الاقتصاد أمراً محتوماً كما يرى الماركسيون . وقد وجد هذا التناول الأخير للمسألة صياغة جديدة واضحة في تقرير ليزلي سكيلر القائل « ان نقدي لبعض التفكير السائد في علم الاجتماع يمكن من أجل ذلك أن يفسر بأنه جزء من استراتيجية عامة للتقليل من أهمية الرأي القائل ان طبيعة العلم الداخلية تتطلب تفسيرات خاصة تفصلها من سائر الأنشطة الاجتماعية ، وفضلاً عن ذلك فإن نقدي لفلسفات علمية خاصة يمكن أن يفسر بأنه جزء من الاستراتيجية الرامية الى النيل من الرأي القائل ان العلم نشاط خاص (أو بالأحرى ان المعرفة العلمية جد خاصة) بحيث ان العوامل الاجتماعية لا تكون نافعة في تفسير أعماله ، والعلم جزء من حياة العالم اليومية ، ويمكن أن يرسل علم الاجتماع النور في جوانبه ، وهو لا يتطلب عوامل اجتماعية خاصة لتفسير طريقة عمله » (١) .

وناحية ثالثة علينا أن ننظر إليها حينما ندرس مصادر النقد الحالي للموضوعية العلمية ونراها في عدد من الكتابات الحديثة عن عمل العالم الخلاق ، وهذا الخلق قد وجد في حالات كثيرة مشابهة لخلق الشاعر والمصور والنحات .

ويبدو لي أنه مما يمكن فهمه ولو انه ليس له ما يبرره أن عدداً من الناس - وقد قرأوا أو سمعوا عن اتجاهات الفكر الخاصة بالموضوعية العلمية ، وفي حالات كثيرة قوم ليس لهم لطف تجربة شخصية تؤدي بجزء من البحث العلمي الذي له دلالة الى نتيجة ناجحة - قد يسارعون في الانتهاء الى نتائج غير مضمونة ، وانه من السهل الميسور أن تثبت عبث التقريرات مثل : « ان النظرية ليست محكومة بالمادة التي تجمع ، وانما المادة التي تجمع هي التي تصنع من النظرية » ، وأن « الفروض لا يمكن أن تقوم » (وواضح أنه عرض سطحي ومشوه لأراء توماس كون) ، أو النجاة الدائرة التي قدمها هنريك منكوليموسكي ، وبدلاً من الانغماس في مثل هذه المحاولة ربما يكون الأكثر مناسبة أن نؤكد أن الأرجح أنه ليس هناك عالم يدعى اليوم « ان موضوعية العلم » معناها أنه يوجد حقيقة واحدة ، وواحدة ليس غير ، وأن طبيعتها يمكن كشفها بالطرائق العلمية وحدها ، والاتجاهات الحالية في هذا الموضوع من المؤكد أنها أكثر تواضعاً ، وأكبر ظني أن معظم العاملين في مجال البحث يدركون أن الحقيقة لها وجوه كثيرة ، وأن هناك طرائق مختلفة للاقترب منها ، ولكن نوع الحقيقة التي يكشفها العلم لها سمة خاصة : انها هي نفسها ، ولها قيمتها لأي انسان يتحسس

(١) ل. سكاير « المعرفة المنظمة » . وجهة انظر اجتماعية للعلم والتقنية ، لندن - هارت لريتز
ماك جيبون ، ١٩٧٣

عناء معالجة عملية تحصيل المعرفة بهذه الطريقة المعينة ، ويتميز آخر ان العلم معرفة مشتركة بين الأشخاص ، وهذه الصفة هي التي تكون موضوعيتها ، وهذه السمة كذلك من الواضح أنها لا يشاركه فيها طرائق أخرى للاقتراب من الحقيقة ، من أمثال ذلك التجربة الفنية .

وأحسب أنه مما له علاقة بذلك أن الأستاذ جون م زيمان (وهو عالم طبيعة نظري) قدم لنا دراسة قيمة جدا لهذه المشكلة في كتابه « معرفة عامة » - مقال خاص بالمجال الاجتماعي للعلم (١) - وهو يوضح « أن العلم ليس مجرد معلومات مطبوعة أو اعلام ، وكل انسان قد يستطيع أن يقوم بعمل ملاحظة أو يتصور فرضا ، وإذا كانت عنده الوسائل المالية يستطيع أن يقدمها للطبع ويوزعها على أشخاص آخرين ليطلعوا عليها ، والمعرفة العلمية أكثر من ذلك ، وحقائقها ونظرياتها يلزم أن نظل باقية بعد أن نتعرض لدراسة ناقدة واختبار يقوم به أفراد آخرون أكفاء وعلى قدر من النزاهة ، ويلزم أن تكون مقنعة الى حد أن تلقى على وجه التقريب قبولا عاما ، والعلم الموضوعي ليس مجرد تحصيل المعرفة ولا لتقديم آراء غير متنافضة ، هدفه تقديم رأى عقلاني يظهر بالقبول في أوسع ميدان ممكن » .

ويقول الأستاذ زيمان فيما يخص الموضوعية : « الموضوعية والعقلانية المنطقية أسمى خصائص « الاتجاه العلمي » ليس لهما معنى للفرد المنعزل ، وهما يدلان على محتوى اجتماعي قوى ومقاسمة في التجربة والرأي . وعقلانية « الاتجاه العلمي » ليست في أن هناك مجموعة من الصفات اللاتكنية للعلماء تضمن قيمة كل فكرة من افكارهم - كأنهم كما يمكن أن يقال آلات حاسبة موفقة دوائرها المنطقية تحميها من الوقوع في الخطأ - وغاية ما في الأمر أن العلماء يتعلمون كيف يتبادل أحدهم المعلومات مع الآخر بعبارة تساعد على اتفاق الاحساس بالفاية التي يجاهد كل منهم لبلوغها ، وفي النهاية يدربون أنفسهم على تكوين محاورتهم الداخلية باللفة نفسها ، والرقيب النفسي الخاص يتلقى من رجل الشرطة العمومي أو الوالد ويخضع سلوكنا للقواعد الاجتماعية ، ولكنه لا يظل يهمس في أذنا « كونوا أمناء ، كونوا صادقين ، كونوا موضوعيين » في فرقة انشاد نقية الطموح ، انه يقول « هل تحاشيت الوقوع في الخطأ الآلى ؟ وهل هذه السلاسل متقاربة الاتجاه ؟ وما هي حالة النظرية القديمة ومكانتها في الحاضر » .

وإذا كنا نشارك في مساندة هذا التفسير للموضوعية العلمية - وانها معرفة مشتركة بين الأشخاص ومجموعة متفقة من الرأي العقلاني في أوسع مجال ممكن - فاننا نستطيع بسهولة أن نتخلص من نقد آخر للاتجاهات الحديثة في البحث العلمي ، وهي اسماعته بالتحليل أو الاختزال ، فالاختزال أو تقاضيه - أنواع الكليات التي تكرر تدبيرها خلال السنوات - ليست عقائد دينية ، وانما هي إجراءات مختلفة عن طريقها يمكن أن نصل الى المعرفة المتبادلة بين الأشخاص ، وليس هناك

معنى في تأكيد أن التناول التحليلي غير مناسب في تفسير المذاهب المعقدة ، لأن مثل هذا التناول هو الوحيد الذى يسمح بتقدم المعرفة العلمية كما يظهر ذلك تاريخها بوضوح فى كل نظام ، وإذا كان يبدو أن خصائص نظام معقد أكثر من خصائص أجزائه فإن عندنا دلالة واضحة على أننا لا نعرف ما يكفى عن النظام لكي نتق على حقيقة ماذا يتكون منه هذا الجزء » الأكثر ، ، وإذا قمنا باختبار بيئة من مختلف الأجناس شديدة التعقد فمن المؤكد أنه ليس حقيقيا أننا نستطيع أن نتنبأ بمعرفة أحوال التوازن أو الدوائر فيها بمجرد اضافة النظريات التى نعرفها عن الخصائص الحيوية للأنواع الحاضرة وتبادل التفاعل مع البيئة الطبيعية ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فهذا معناه ببساطة أننا لم نحلل تحليلا كافيا كثرة تبادل التفاعل وإعادة جزء من الطاقة التى تبذلها الآلة إليها وما الى ذلك مما يتصل بمكونات البيئة المختلفة الأجناس خلال فترة الزمن التى ندرسها ، وفى هذه الحالة لا نكون قد وصلنا الى وصف موضوعي للنظام ، لأن الوصف لا يظفر باجماع الرأى العقلانى ، ولكن متى بلغنا المستوى اللازم للفهم لكي نعالى تعقد النظام الذى ندرسه فإن علينا أن نستعمل وصفا كليا شاملا يثبت لاختبار المعرفة المتبادلة بين الأشخاص .

وفقدان هذا الاختزال خطر فى مستوى الأحوال الانسانية يبدو أن له ما يبرره لأن التصريح به يأخذ (الآن) الموقف القديم ، وهو أن العلم وحده يستطيع أن يقدم الحلول الملائمة للمشكلات الاجتماعية ، ومثل هذا الموقف غير مقبول ، لأننا نعرف أن الأشياء أكثر تعقدا مما كان يظن أسلافنا ، ولا يمكن أن يكون الموقف موضوعيا لأنه لا يستطيع مواجهة الرأى العقلانى المجمع عليه .

الأخلاقيات العلمية والعلم الاخلاقى

بعد العودة الى تأكيد قيمة موضوعية العلم علينا أن نواجه المشكلة الخطيرة ، مشكلة كيف نوفق بين المخاطر الداخلية للحاجات الانسانية المستمدة من التقدم العلمى ، وهى فى الحقيقة لبقاء الأنواع ، ومرة أخرى نقول ان هذه المشكلة تستلزم دراسة تتجاوز مجال هذا المجلد ، ولكن من أجل مساندة حجتنا يبدو لى أنه يكفى أن نحصر بحثنا فى موضوعين رئيسيين : (١) هل المبادئ الأخلاقية التقليدية متلائمة ؟ وهل نستطيع تكوين أخلاق علمية جديدة ؟ (٢) ماذا علينا عمله نحن العلماء لكي نستعيد الهدوء والاطمئنان الى ضمائرنا ؟

ان الاجابة على المسألة الأولى قد تولى القيام بها جاك موناد الذى ذهب الى أنه ليس هناك أساس من الأسس الأخلاقية للمجتمعات الانسانية قد بقى محتفظا بمكانته فى مواجهة البحث العلمى ، وأنه لا يمنع انهيارها سوى التعريف بأساس جديد لقيمة النظام ، وهو يكتب « العلم فى تقدمه حاجم بالتدرج وعمل على هدم أسس القيم المختلفة التى كانت العمدة الأخلاقية للمجتمعات البشرية ، وفى اعتقادى أن معظم علماء علم الانسان الاجتماعيين يوافقون على أن تكوين كل الأساطير القديمة والبدائية وكذلك

الاديان الاكثر تقدما هو فى جوهره خاص بنشوء الاحياء وارتقائها ، والاساطير البدائية تقدم لنا تواريخ يكاد يشير اكثرها بغير خلاف الى واحد او الى عدة من الأبطال الالهيين يرجع الى ما روى عن اعمالهم وتاريخهم أساس الجماعة وسيطر على البناء الاجتماعى سيطرة تامة وكذلك على التقاليد ، أى على أساس النظام الأخلاقى ، ويمكن اعتبار الأديان الكبرى تعميمات تحاول أن تشمل البشر جميعا فى تطور خاص بنشوء الاحياء وارتقائها ، الا انه أوسع مدى ، ووظيفته المعترف بها أنه يقدم أساسا متعاليا . وهو من أجل ذلك دائم وغير قابل للجدل لنظام من القيم ، ومعظم المذاهب الفلسفية العظيمة من أفلاطون الى هيجل وماركس يمكن أن تعد محاولات لاقامة قاعدة على أساس شامل لتقدم الأنواع لا تمس ولا تقبل الجدل والنقض لنظام للقيم ليكون فى دوره أساسا للنظام الاجتماعى .

وسواء كان هذا البناء الأخلاقى له ما يبرره من ناحية الإشارة الى البطل الموجد او الاله العام أو فكرة مطلقة أو « قوانين التاريخ أو بعض الأساس « الطبيعى » للحقوق الانسانية ، فان كل هذه المذاهب ، من تصورات الاشتراكيين الاصليين الى أفكار روسو وماركس تشترك فى خاصة رئيسية ، وهى أن القيم والأخلاق ليست مسألة اختيار انسانى ، وسواء غلب على الظن أنها تقوم على أساس الهى أو أنها تقوم على أساس طبيعى فانها تتجاوز منطقة الحرية الانسانية ، والعقل أو الايمان يمكن أن يستخدم فى اثبات القيم ومعرفتها ، ولكن ليس فى تعريفها وتغييرها ، والأخلاق والقيم لا تتفق بالانسان ، وانما الانسان هو الذى يتعلق بها .

« ومن السهل فى الحقيقة أن نرى الغرض النفسى والوظيفة الاجتماعية لرفع هذه المفاهيم الى ركيزة عالية بحيث تكون من وراء تناول الانسان ونجعلها غير قابلة لأن تمس ، والغرض النفسى هو اضعاف ، وربما اشباع الجوع الى تبين المعنى ، المعنى مثل هذه الحقائق المطلقة كالحياة والموت ، والوظيفة الاجتماعية وظيفة استقرار لا ولا يستطيع بناء اجتماعى أن يبقى حيا اذا بحثت أسسه من صميمها أو اذا أنكره أو رفضه أى انسان فى أى وقت ، ومن أجل ذلك فان أسس نظام قيمى يلزم أن تبدو أنها غير قابلة للتساؤل فحسب بل كأنها مما لا يمكن الوصول اليه .

وبرغم جهود القساوسة والسياسيين والفلاسفة فان القوانين الثقافية ليست غير قابلة للتناول ، فقد نظرت خلال عهود ما قبل التاريخ وعهود التاريخ ، بنسبة لا يقرب منها تطور حيوى أو جنسى ، وبرغم كل هذه التغيرات هناك تصور عقلى ظل حتى العصور الحديثة غير متغير ، وهو أن بعض الأساس لنظام القيمة غير القابل للتغيير موجود فيمكن أن نجده أو نتعرف بوجوده .

« وهذا المفهوم وهو أكثر الأشياء أصالة فى أى مذهب أخلاقى وحجر الزاوية فى أى بناء اجتماعى والبديل الوحيد للتقنين الخاص بالتوليد (حتى لو كان لا يعتمد عليه) هو الذى حطمه العلم الآن ، وجعله سخافة ، وردم الى حالة التفكير الارادى غير المعقول .

« والعلم حينما ظهر وتقدم شكل العالم الحديث ، وأعطى الأمم الحديثة التقنية والقوة ، ومع ذلك فإن هذه المجتمعات أخفقت فى قبول رسالة العلم العميقة ولم تكده تفهمها ، وهى لا تزال تعلم مجموعة من نظم القيم التقليدية طورت على النمط الحديث بقدر ما ، وتبشر بها ، وهى مخالفة كل المخالفة لما اعتدهم من الثقافة العلمية . والبلاد الغربية الرأسمالية الحرة لا تزال تقدم خضوعا ظاهريا لنزعة دينية هى مزيج من الديانة اليهودية والمسيحية ولحقوق الانسان الطبيعية وللمذهب النفى البقيض وحركة القرن التاسع عشر التقدمية . والبلاد الماركسية لا تزال تقذف بـستار مذهل من دخان سخافة المذهب التاريخي والمادية الديالكتيكية » .

« والجميع يكذبون ويعرفون ذلك ، وليس هناك انسان ذكى ومثقف فى أى مجتمع من هذه المجتمعات يستطيع أن يؤمن ايمانا حقيقيا بقيمة هذه المعتقدات ، والشبان الأكثر احساسا والأقل صبرا يلحظون هذه الأكاذيب ويثورون عليها ، ويكشفون بقوة المتناقضات غير المحتملة فى مجتمعاتنا الحديثة » .

« ولا يستطيع مجتمع أن يظل حيا بدون شريعة أخلاقية قائمة على قيم مفهومة ، ومقبولة ومحترمة من أغلبية أعضائه . وليس عندنا اليوم مجتمع على هذا النمط ، فهل تستطيع المجتمعات الحديثة أن تسيطر بغير حدود وتحكم القوى الضخمة التى هى مدينة بها للعلم على معيار من النزعة الانسانية الفاضل المختلطة بنوع من مذهب إثارة اللذة المادى الآمل ؟ وهل تستطيع على هذا الأساس أن تتخلص من التوترات غير المحتملة ؟ أم هل تنهار تحت هذا الضغط ؟ » (١) .

لقد اطلت فى النقل عن موناك لآنى اظن أن موقفه له ما يبرره ، وهو فى الحقيقة قد أصبح نقطة الابتداء لنقاش متراعى الأبعاد ، ولابد من الإشارة الى أنه متى ظهر أن القيم التقليدية قد أصبحت قديمة مبتذلة فانه . لابد من إيجاد قيم جديدة وإداعتها، وموناك نفسه مع ذلك لم يوضح لنا ما الذى تتكون منه الأخلاقيات الجديدة ، وقد نتجه الى دراسة الطريقة التى يتبناها العالم أوجب أن يتبناها لرى هل تحصى ممارسته على جرثومة أخلاق جديدة .

وفى سنة ١٩٥٧ أشار اناطول رابوبور الى أنه توجد مبادئ أخلاقية كامنة فى الممارسة العلمية : « الاعتقاد بأنه يوجد حق موضوعي ، وأن هناك قواعد أكيدة لكشفه، وأنه على أساس هذا الحق الموضوعي فإن اتفاق الآراء ممكن ومرغوب فيه ، وأن هذا الاتفاق يلزم أن يتم عن طريق التوصلات المستقلة الى اليقينييات ، وذلك باختيار الدليل، لا عن طريق القهر ، والمناقشة الشخصية والاستماعة بالسلطة » (٢) ، وذهب رابوبور

(١) ج. موند « القيم فى عهد العلم » مجموعة بحوث نوابل ١٤ : مكان القيمة فى عالم الحقائق
(طبع ارن تايسليوس وسام نلسون - ستكهلم : المكتبة وولسل ١٩٧٠ صفحة ٢٧/١٩

(٢) « رابوبور » تناول العلم للأخلاق » مجلة العلم ١٢٥ سنة ١٩٥٧ من صفحة ٦٩٦/٦٩٩

الى اندلس العلم وحده هو المرتبط بالاخلاق ، بل ان العلم فى تحول الى أن يصصح المقرر للاخلاق بمقدار ما يجب أن تصبح أخلاق العلم أخلاق الانسانية ، ولكن هذا الوضع بمقدار ما هو شائق يجوز لسوء الحظ عن تقديم نظام جديد من المبادئ الأخلاقية مستمد على أساس مبادئ علمية ، وليس هناك أسباب واضحة علاوة على ذلك تبين لماذا يكون لمثل هذا النظام قيمة وصلاحيه ، وأخشى أن يكون وراء هذا النوع من الاقتراح الاعتقاد بأن العلم والعقل يلزم أن يكونا متحدين ، وصياغة نظام جديد للمبادئ الأخلاقية من المؤكد أنه من الأعمال الكبيرة التى تواجه الانسان ، وهى كذلك مسألة عاجلة ، لأنه - كما أوضح مونود - اذا لم تعالج فلا مناص من انهيار الحضارة ، ولكنى اعتقد أن مثل هذه الصياغة يجب أن لا تترك للعلماء وحدهم ، وان كانت الحاجة ماسة الى اشتراكهم فيها ، أن هذا العمل جزء جوهرى للبرنامج الذى سسنحاول تلخيصه فى القسم الأخير من الكتاب ، ولكن فى الوقت نفسه ما الذى يجب أن نفعله ؟

كثير من الأجوبة من أفراد من العلماء أو من جماعات وجمعيات متعددة خاصة بتبعية العلماء الاجتماعية قد قدمت ، ومن غير المستطاع تقديم عرض كامل متزن ، وأحد المظاهر للكثير مما كتب فى هذا الموضوع تسترعى النظر ، فانه لم تقم محاولة جادة لعمل قانون محكم للسلوك ، وفى حالات قليلة الى حد كبير رفض أفراد من العلماء متابعة أعمالهم حينما شعروا بأن بحثهم كان غير مقبول من الناحية الأخلاقية ، وأندر من ذلك حدوثاً أمثلة العلماء الذين يرفضون قبول المساعدة المالية من المصادر المتهمة ، وقليلة هى الحالات التى حدثت فيها محاولات جدية لادخال دراسات عن النتائج الانسانية لأعمالنا فى مناهج العلم والدراسات الهندسية ، وموجز القول أنه يبدو لى أن الاكثريه الكبيرة من جماعة المستغلين بالعلم لا تكاد توجه أية عناية لمثل هذه البحوث ، وأقلية صغيرة قد تتظاهر بخدمة المبادئ الانسانية ولكنها فى مباشرة أعمالها تخالف ذلك ، وسأقدم مثلاً للروح السائدة مكتفياً بعبارات قليلة من مقال حديث يقترح تأسيس « مجلس جمعية علمية » لبريطانيا العظمى (١) : « أول شيء يقال هو أننا لم نصل الى نتائج أساسية ، والنتائج التى قدمت تنقسم الى ثلاث مجموعات واسعة المدى ، الأولى أنه يجب أن يكون هناك شيء له طبيعة القسم الهيوكراتى أو شريعة الاخلاق لكل العلماء يلتزم العلماء بموجبه بأن لا يشتركوا فى عمل يكون له نتائج ضارة من الناحية الاجتماعية ، والثانية ما دام من المسلم به أنه سيكون عندنا حضارة يزاد قيامها على أساس علمى فانه من الواجب أن يترك للعلماء أنفسهم البت فى المسائل الأخلاقية والسياسية الخاصة بتطبيق العلم من الناحية الاجتماعية ، والثالثة أنه يجب أن يكون هناك اصلاح أساسى ، ان لم يكن ثوريا للنظام الاجتماعى كله ، وأحسب أن الاقتراح الأول غير عملى ، وأن الاقتراح الثانى خطر ، وأن الاقتراح الثالث من وراء قدرتنا » ، وتبع ذلك بيان الأسباب التى دعت لمثل هذا التفكير والاقتراح المقدم ، « نرى أن هذا الموقف يمكن تحسينه الى حد كبير اذا أمكن إيجاد هيئة تتولى

(١) الالتزامات الاجتماعية للمسلم - مجلة الطبيعة ٢٢٩ من صفحة ١٥ الى ١٨ سبتمبر ١٩٧٢

بمق ب سبيهارت

تنظيمها جماعة العلماء نفسها وتنبط بها القيام بأعلام الجمهور بوجه عام وأجهزة الحكومة بوجه خاص في أقرب وقت ممكن عن كل عمل علمي. يحتمل أن يكون له نتائج اجتماعية هامة حسنة أو سيئة » .

وأمل أن أكون مخطئا ، ولكنني أخشى أن يكون انهيار عالمنا من خطورة الشأن والمباشرة بحيث لا يواجه بمثل هذه الإجراءات المعتدلة المقترحة . وفي اعتقادي أن على مجموعة هامة من العلماء في الدنيا أن يتركوا حيناً من الزمن معاملمهم ويركزوا جهودهم في صياغة مفهوم جديد للدور الذي يقومون به في المجتمع ، وأن يشرعوا في مناقشة منظمة عميقة تبحث أسس أخلاق جديدة وتقرير أعمال عاجلة لإبعاد الأخطار المباشرة ، ومن بينها خطر الحرب الذرية وزيادة امتداد خطر التسليح قبل كل شيء ، والوقت ملائم لبحث المشكلة بحثاً جدياً ، واستدعاء أعضاء جماعة العلماء للقيام بذلك ، وأود أن أقترح بمثابة نقطة ابتداء للبحث ، « القضية » الآتية ، ومن المسلم به أنها مثالية إلى حد ما ، ولكنني أخشى أن يكون الزمن يمر مسرعاً وأن علينا أن نتخذ مواقف متطرفة .

١ - العلم عالمي بمعنى أن كشفه لها قيمتها في طبل الاتجاهات السياسية المختلفة ، والعلم لا يعرف حدوداً قومية .

٢ - تؤدي الكشوف العلمية ان عاجلاً أو آجلاً إلى تطبيقات مختلفة الأنواع ، تظهر في الأعمال التقنية ، وتحقق معتقد فرانسيس بيكون في أن « اتساع حدود الامبراطورية الانسانية يجعل الوصول إلى كل شيء ممكناً » .

٣ - وحتى انتاج التقنية الأكثر انسانية قد يصبح خطراً حينما يطبق بغير تمييز (من أمثلة ذلك المضادات الحيوية وغيرها من الأدوية التقدمية ، فقد أدت إلى الانفجار السكاني) . وأكثر من ذلك أن التقدم التكنولوجي يستعمل غالباً في الاستغلال والتدمير .

٤ - عدم المبالاة في استعمال التقنية والاستغلال والتدمير صار كله ممكناً لأن الانسان (بما في ذلك العلماء) يقدم الولاء للدولة وللماذهب السياسية المحدودة الضيقة أو للجماعات المحترفة .

٥ - تزايد التقدم العلمي يتعارض مع بقاء الانسان لأن العلم عالمي ، في حين أن واقع الأمر أن الأنشطة العلمية (وبخاصة التقدم التكنولوجي) مقيدة ، وتعمل على اشباع رغبة المطامع القومية أو الخاصة .

٦ - ويتبع ذلك أن زيادة تقدم العلم لا تتفق مع وجود الحكومات القومية .

٧ - على البشر تبعاً لذلك أن يختاروا بين إيقاف النشاط العلمي وإزالة الحكومات القومية .

٨ - والعلماء وهم يمثلون القيم الباقية للعلم باعتباره جزءاً جوهرياً في ثقافة

الإنسان الحديث عليهم أن يمتنعوا عن قبول المساعدة لاجراء بحوثهم الا اذا جاءت من وكالات دولية خالصة ، وأن يصيروا مبشرين ودعاة لتأسيس الحكومة العالمية .

المعنى الجديد للتقدم

ان أخلاقيات الثورات العلمية كما أشار إليها لويس س. فوير (١) كانت نظرة متفائلة بعيدة المدى للحياة الإنسانية، وكانت على يقين أن العلم من شأنه أن يزيد سعادة الإنسان ، وكانت لها ثقة في الواقع الإنساني والمعرفة الإنسانية وإمكاناتها . ومن أهدافها التخفيف من معاناة الإنسان وتحويل العمل من كونه نقمة إلى متعة ، وكانت تنو في نظرتها إلى كتاب الطبيعة إلى نسخ الحكمة الواردة في سفر الجامعة « ان المعرفة تزيد الحزن » ، وقد أثبتت هذه الأخلاقيات صحتها ، وجب كل الحرفات التفسير العقل ، وأصبح من الممكن التخفيف من الألم العضوي وإزالته . واختصرت ساعات العمل وأصبح العمل أقل اجهادا وقسوة ، وتحسنت وتقدمت مستويات الحياة في المجتمعات الغربية ، وقلعت ضمانات الأمن الاجتماعي قدرا من الهدوء للعمال ، وألغيت العبودية ، ووجد النزوع إلى العدالة الاجتماعية ما يشبعه ويرضيه في مناطق رغبة المدى ، وصارت حرية الاختيار الفردية والعمل للرجل والمرأة أعظم ، وتيسرت الحياة الجنسية والثقافية ، وأصبح من الممكن وضع تصميم للأبوة المستولة ، وترامت حدود المعرفة الإنسانية في سرعة ، ولكن التجاح غير العادي الذي طفر به العلم جعلنا كما رأينا نفقد النظرة المتزنة إلى الحياة ، والإنسان الحديث قد جمع بين التقدم التكنولوجي والترقي ، وبذلك أصبح اهتمامه الأول غير موجه للنوع الإنساني ، فإذا قبلنا تعريف التقدم بأنه « النقطة النهائية المؤقتة أو الدائمة لأي عمل اجتماعي ينقلنا من حل لمشكلة الإنسان في المجتمع أقل ارضاء لنا إلى حل أكثر تمشيا مع مطالبنا (٢) فإن علينا أن نعلم بأن تحويل العلم إلى نظام تشريعي ليس من السهل الجمع بينه وبين التقدم ، وبخاصة في العصر الحديث . والسؤال الذي يجب أن يوجه الآن ليس « اذا لم يكن العقل فماذا ؟ » بل هو « هل من المعقول اقتران العقل بالعلم والتقدم العلمي مع التقدم والرقى ؟ » .

وواضح أن الاجابة على ذلك بالنفي ، لأن العلم يمثل طريقة واحدة في تناول معرفة الدنيا ، والتقدم العلمي قد يسهم في تقدم الإنسان ، ولكن تعود مرة أخرى إلى القول بأن التقدم العلمي يلزم أن ينظر إليه باعتباره جزءا من موقف كلي أكثر تعقدا .

وفكرة التقدم خاصة بالعالم الحديث (كما تكررت الإشارة إلى ذلك) ، عالم الثورة العلمية والاستنارة ، وفي سنة ١٧٥٠ استطاع آن روبرت جاك أن يقرر في السوربون « أن الأخلاق تزاد رقة بالتدريج ، والعقل البشري قد استنار ، والأمم المنعزل بعضها عن بعض قد تزايد اقتراب كل منها من الأخرى ، والتجارة والسياسة

(١) ل. س. فوير « المتكف علماء نيويورك » ، بيزك بوكس (الكتب الأساسية) ١٩٦٣ .

(٢) ل. س. سليو ، « التقدم في ضوء علم الاجتماع » لندن : روتلج وكيجان بول ، ١٩٧٠ .

تربطان أخيراً كل جزء من أجزاء الكرة الأرضية ، والمجموعة الكلية للجنس البشرى فى تردها بين الهدوء والانفعال والحسن والرحمة تتقدم دائماً ، مهما يكن هذا التقدم بطيئاً ، نحو كمال أعظم « . وفى سنة ١٩٧٣ أظهر مارى جان أنطوين نيولاس كاريتا مركزى كوندريسيه فى كتابه « رسم تخطيطى لصورة تاريخية لتقدم عقل الإنسان » أن الطبيعة لم تضع حداً لاكتمال المواهب البشرية ، وأن قابلية الإنسان للكمال فى الحقيقة غير محدودة ، وأن تقدم هذا الاكتمال من ثم مستل عن أية قوة يمكن أن تريد إيقافه ، وأنه لا حدود له سوى بقاء الكرة الأرضية التى وضعنا الطبيعة بها « . ومثل هذا الايمان بقابلية الإنسان للكمال لا يزال كامناً فى الاتجاه الغالب على الإنسان بعد مئتي سنة . ولكن بدأنا نتحقق من أن العلم ليس كافياً لضمان تقدم الإنسان ، وأن هناك مقالة فى الحجة المستمدة من التقدم التكنولوجى ، وهى لا تفرق بين التقدم المادى والتقدم الأخلاقى « .

ويستطيع الإنسان أن يلاحظ الآن فى داخل طائفة العلماء زيادة ادراك أن المجتمعات الحديثة تواجه عدداً معيناً من المشكلات - مثل الحرب الذرية والانفجار السكاني وتدهور البيئة - وهى تمثل عقبات كبيرة لتقدم الجنس البشرى ، ولا تجد لها حلاً فى العلم ولا فى التقنية .

واختباراتنا اليوم محدودة العدد ، وقد نحجداً ايماننا بالعقل ونتبع « المعرفة الغنوصية » التى تقدم لنا قدرة على الرؤى وطاقات بدائية ووعياً بالأسرار المقدسة ومغامرات فى التجديد الروحى واكتمالاً عضوياً ومثلها من المحاولات المظلمة (١) ، وقد نستمر فى ايماننا بأن العلم هو السبيل الوحيد للخلاص ، وأن المزيد من العلم والتقنية يمكن أن يعالج أمراض مجتمع اليوم ، ونخيبه فى أنفسنا العلامات المنذرة للنكبات التى تهددنا ، أو قد تعترف فى تواضع بأن المشكلات التى بين أيدينا أكبر من قدراتنا على الفهم ، وأن علينا أن نوسع حدود اهتمامنا توسعاً يتجاوز كثيراً المسائل العلمية ، وأنها بالتعاون مع علماء علم الاجتماع والفلاسفة وغيرهم من المفكرين علينا أن نحاول إيجاد معنى جديد للتقدم . وواضح أنى أعتبر أن الاختيار الأخير هو القابل للحياة ، لأنه يعيد تأكيد الأمل فى التقدم ، ويفتح آفاقاً واسعة للمغامرات عقلية جديدة .

وقد وضع ليزلى سكليز فى كتابه « التقدم فى ضوء علم الاجتماع » (٢) الفرق بين التقدم التجديدى والتقدم اللاتجديدى ، فالسابق تقدم بوسائل إنتاج أشياء جديدة ، وأفكار وعمليات مقترنة بأعلى درجة من التأثير فى المجتمع « عن طريق جعل الابتكار والاختراع ضمن نظام المجتمع » ، والآخر هو « التقدم عن طريق المحافظة على

(١) ب' روسزاك دأين تنتهى الأرض القراء السياسة والاستعلاء فى مجتمع ما بعد الصناعة ، جاردن سيتي نيويورك - دبلدى ١٩٧٢ .
(٢) السابق الإشارة إليه

الأشياء المألوفة واداعتها ، والأفكار والعمليات مع أقل ما يمكن من التأثير في المجتمع ، والتأثير على المجتمع يقصد به هنا « الدلالة على التأثير الذي تحدثه الأنماط المختلفة للتقدم في الأبنية الاجتماعية » ، وقد يحدث بعد الكثير من عشرات السنوات من التقدم التجديدي المتحمس أن ينصحنا العقل بالدخول في عصر التقدم اللاتجديدي أو عصر التجديد الاجتماعي العميق لا التجديد التكنولوجي ، وفي هذا الوقت لا يبدو أن أحدا منا يعرف أى طريق نسلك ، ولهذا السبب أرى أن الوقت قد حان لطرح برنامج بعيد المدى عن طبيعتنا وعن حاجتنا الحقيقية – من الأرجح أن يكون مختلفا عن البرامج الوهمية التي ضللنا في العصور الحديثة – ولتين المكونات الأساسية للتخطيط الانساني ، والانسان – من الناحية التاريخية – قد اختار خلال القرون الثلاثة الأخيرة أن يجرى على السير في طرائق العلم غير المطروقة ، وكان يسير أولا في الطرق التي يبدو أنها سهلة الكشف ، وهكذا بمساعدة الرياضيات والعلوم الطبيعية أولا ثم بالكيمياء وعلم الحياة وعلوم الأرض ، وظل الانسان منعزلا عن الطبيعة ، وعن طريق فصل الشخص القائم بالملاحظة من الموضوع الذي يبحث وفصل الحقائق عن القيم استطاع العلم أن يحرز انتصاراته ، ولكنه فقد سيطرته لأن العلماء صاروا يرواقطين ، « وقد تناولت القوى العمياء غير المحققة التي تسيطر على مجتمعاتنا التاريخية وتفصل في أمورنا الطبيعة الذرية » كما يقول ادجار مورن (٣) .

« وسيسخدم العلماء البيولوجيا ، وكذلك الأنثروبولوجيا حينما تصبح حقيقيا » ، أخطر بكثير من استخدامهم للذرة » .

ورؤية مجيء علم جديد، علم عن الانسان وللانسان مثل ذلك الذي وصفه حديثا ادجار مورن ، من المحتمل أن يكون بشيرا بتحول كبير في تفكير الانسان الحديث وموقفه ، وكما قام فلاسفة أوائل القرن الثامن عشر بنقد أحوال المجتمع في الأزمنة السالفة ووضعوا الأسس العقلية للحضارة الجديدة التي بدلت أحوال العالم جميعه فكذلك علينا أن نقوم باختبار صارم وتوجيه جديد لطرائق تفكيرنا ولولوياتنا وأنظمتنا العلمية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية – ونستبعد ما تناوله أسلافنا وأصبح الآن قديما غير صالح ، ولم يكن الفلاسفة فلاسفة بالمعنى التقليدي للكلمة ، وإنما كانوا جماعة لهم عقول مرتبة تتناول اهتماماتهم الغالية من الرياضيات والسياسة وتعنى بعلم الحياة وعلم الاجتماع الأخلاقي ، ويشارك في ذلك الارستقراطية والطبقات المتواضعة ، وإذا كان تقدم مشكلات ذلك العصر قد استلزم تعاون كثير من البراعات العقلية فإن مشكلات اليوم الأكثر تعقدا تستلزم تركيز الجهود من جماعة كبيرة متنوعة

(١) أي مورن طائل المقصود : الطبيعة الانسانية

من المتخصصين يتناولون جميع المشكلات التي لا تحصى والمتشابكة في العصر الحاضر، وفي رأيي أن المحاولات الحالية لايجاد (١) « علم ناقد » أو ايجاد طرائق ومناهج التقدير التكنولوجي محدودة المدى الى حد كبير ، لأنه يبدو أنها ترمى الى تقليل التأثير السيئ للمبادرة العلمية كما نعرفها اليوم ، لا لنتخبر في ضوئها وجهة نظر جديدة ربما تؤدي الى نقد أساسي لبنائنا ووظيفته .

الكاتب : أندريانو بوزاتي-تراقيرسو

ولد في ميلان عام ١٩١٣ . استأذ علم الوراثة في جامعة بافيا ؛ وجامعة كلورنيا في بركلي ولا جولا . مؤسس ومدير العمل الدولي لعلم الوراثة في نابلي . عضو مؤسس لمنظمة أبحاث الخلية الدولية ، ومنظمة المبيولوجية-الجزيئية الأوروبية . شغل سابقا منصب المدير العام بالنيابة لعلوم اليونسكو ، وحاليا المستشار العلمي الأول لبرنامج الأمم المتحدة للبيئة . له مؤلفات عديدة في مجال علم الوراثة والفيزياء الحيوية .

الرسم : علي أدهم

وكيل ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم سابقا

(١) جدير* رائف المرفة العلمية ومشكلاتها الاجتماعية ؛ اكسفورد ، مطبعة كلارندون ١٩٧١ .

التعكاش الثقافي

المقال في كلمات

الثقافة كلمة مرنة تتشكل وفقا للظروف ، وقد وصفها خبراء اليونسكو بأنها خلاصة وسيلة الترابط بين جميع الأهداف التي ابتدعها الإنسان لصيانة وجوده ، وجوهر المعرفة والتفكير والأداء مع غيره ومع الطبيعة . وتفاعل الثقافات بعضها بمائل تفاعل الأفراد بعضهم بعض . ويرى الكاتب أن الشعور بعالية الثقافة نتيجة مباشرة لوسائل الاتصال العصرية التي يرجع الفضل فيها الى الآلات ، وأن التفاوتات بين الندرة والوفرة التي يشهدها العالم برمته تتحول الى مسرحية حسد او ندامة حسب من يعانيها ، ومن المضحك أن يظن أنه من المستطاع التأثير في ثقافة الملايين تأثيرا عميقا ، وهم في هذه الحالة من التيه والقلق الاقتصادي ، إذ أن الثقافة بالنسبة لهؤلاء الملايين هي اكتساب التقنيات التي تضمن لهم البقاء . وهناك مجتمعات معينة ذات تطور اقتصادي ضئيل . ولكنها تقوم على قيم روحية وأخلاقية واجتماعية ايجابية بنسبة تكفي لتخليدها .

ومن الممكن أن تعاني الثقافات المرتبطة بالآلة تدهورا في بعض قيمها الاصيلية التي خفيته ينايعها . كما يمكن أن يكون مع الحضارات الروحية

الفريية عقلية علمية تستغل قوانين الميكانيكا والمادة • وتعتمد النتيجة المباشرة المتبادل الثقافى على المعرفة قبل المعتقدات ، وعلى العلوم التطبيقية قبل الفنون • وينتهى الكاتب بعد عرض مفصل للحضارات القديمة ومصائرهما والحضارات الحديثة الى أن الحلم القديم بثقافة عالمية يتلاشى • ولكن هناك حركة تتخذ شكلا ثقافيا معينا أكثر اشراقا بدأت تستعيد شخصيتها وتنعيم كيانها • وقد تولدت من الأحوال المضطربة ثقافات مضادة لا ترتبط بمجموعة عرقية أو اقليمية ، بل بالحاجة الماسة ، ومن الواضح أنها لا توجد الا فى الجوى التكنولوجى ذى المستوى الرفيع ، وهذه هى الثقافات الوحيدة التى تنزع الى العالمية • ولا شك فى أن هذه الظاهرة التى تعززها أساليب النوق والعادات تنشأ من تطور الوعى الثقافى فى المجتمعات الفريية •

الثقافة كلمة وسادية ، فهى تشكل نفسها وفقا للرأس الذى يستند عليها • وفى سنة ١٩٦٨ دعت اليونسكو مجموعة من الخبراء عرفتھا بوصفھا خلاصة للوسيلة التى تترابط بها جميع الأهداف على نحو متناسق ، أو بوصفھا خلاصة للوسيلة التى ابتدعها الانسان ليصون بها وجوده ، أو لكى يتصل برفقائه • وقد تبنى هذا التعريف ثانية اجتماع آخر عقد عام ١٩٧٠ ، ووضع الثقافة كجوهر للمعرفة وأساليب الفكر والأداء التى تبين للانسان تنظيم سلوكه الخاص وعلاقاته مع غيره من الناس ومع الطبيعة •

وهذه الصيغ من الشمول بحيث تظل فرصة مواتية لكونها صحيحة ، وهى تثبت أن الثقافة كالمسعادة ، وهى فكرة جديدة بالنسبة لأوربا • ولاشك أن جبلنا هو أول من يحترم هذه النظرية ، ويكون مدركا لها ، بوصفها مشكلة ، ويكون هذا فى مرحلة الإدراك الفريزى ، وفقا لرأى ليفى ستراوس حين تكون قيم بعينها مهددة الى حد أن تصبح موضوعات للنقاش •

يجب أن تفحص مفردات اللغة بأحكام أوفر • ومن الطبيعى أن تكون كلمة ثقافة مرتبطة بعناصر مجموعة عرقية أو بشرية معينة الموقع جغرافيا لكى تشير الى خلاصة الميراث وهياكل العلاقة ، وقيم المجموعة التى اكتمل نصيبها تاريخيا ، أو لايزال فى عملية الاكتمال وتتخذ ثقافة المجتمع هذه أشكالا عدة ، حتى أن مجموعات اجتماعية معينة تتخذ كل منها سلوكها الثقافى الخاص ، ثقافة الطبقة الوسطى ، الثقافة الشعبية ، ثقافة الصفوة ، الخ •

وثقافة المعرفة مع ذلك مقسمة وفقا لمحتوى نظرية المعرفة ، أو التقنيات الإبداعية • وتتجزأ الى الأدبية والاقتصادية والموسيقية والقضائية الخ • وهى تنقسم منذ عهد قريب جدا الى ميدانين : العلمى ، والفنى • وهنا يجد المرء نفسه مؤهلا بثقافة المعرفة ، ودرجة انجازه ، أو فضله ، ومستوى تخصصه ، وبحسب تقويم كمى فى المجال الثقافى وحده • ثقافة عامل أو فلاح ، لم تظهر بعد فى اللغة •

وهناك تطور تاريخي مطرد ، مزج أو غير هذه المعاني المختلفة ، وحول فكرة الثقافة من شموليتها ليقصرها على مسيطوين معينين أو شهود .

وأوضح أشكال أو نتاج ثقافة « المجتمع » تحريفا ، يغلب أن يكون من ابتداع طبقة اجتماعية ، أو ابتدع لمصالحها ، إذ أن وضعها الاقتصادي ونفوذها السياسي حالتها البدنية تضمن هيمنتها . وأكثر من هذا ، ومهما تكن درجة تقدمهم ، فانه كلما ازدادت سلسلة طبقات المجتمع تزايد اعتقادها في أن النتاج الثقافى المستوعب فى الثقافة ككل يكون اقطاعا لطبقة واحدة معينة مسيطرة على الموارد أو المعرفة أو الثروة . ومرة أخرى يمكن أن تبدو هذه الأشكال والاتجاهات أى هذه الثقافة ، كنوع من السر يحتفظ بمفتاح هذه القوى ، وتصبح هدفا للحسد والاختضاع .

وقد أحدث انحراف مشابه ، فى نطاق هذا التطور ، ثقافة الفن فى المجتمعات الغربية ، فحين تكون القوة البدنية أو قوة التعبير قد فقدت رؤية أصلها الدينى ، ان لم تكن فقدت غايتها الدينية ، فانها رغم ذلك ، لا تتوقف عن تحويل الحقيقة الى خيال ، ولكن بتبرير ظاهرى ، ومن ثم فان تسميه بالفن محدود ومعزول . ويكون فى معظم الأحيان موجها الى الطبقات ذات الازدهار الاقتصادى وحماة الفنون ، ومحتنطا بأغراض الترف وزخارف الثروة ، وذلك لعدم وجود أية ضرورة واضحة . وأصبحت الآثار الفنية أيضا ملكية مقصورة على طبقة واحدة ، وتكون أحيانا كرمز لها . وثقافة الفن المستوعبة فى عالم الزيادة على الحاجة ، التى يحط من قدرها التقليد الحسود ، قد عانت أيضا انحرافا ، انعكس فوراً على اللغة ، وأصبحت الفنون تسلية .

سواء كانت الثقافة مرتبطة بالمجتمع أو بالمعرفة أو بالسلوك أو بالفن ، وسواء كانت موروثة أو مقهورة ، مقصورة على الميراث أو مكتسبة من الحياة ، فكل مناهجهم أن الثقافة عملية ذاتية ، ودوافعها فى الحقيقة هى تلك التى تمتد اليها تعريفات خبراء اليونسكو . وتميل هذه العملية بالتأكيد الى « صيانة وجودنا » ، والفضل للتقنيات والمواقف وصيغ الفكر التى تعلم فى وسط المجموعة التى ننسب اليها ، وترقى الى أسمى مظاهرها التى تتضمنها الحياة ، وتدعو الى الدنيا الروحانية برمتها . فكل تبادل ثقافى من ثمة يفترض بين الفرد ومجموعته « حاجة أساسية الى الاتصال » ، تواصل الثقافة من خلاله التطور ، وفى الاستيلاء عليها يعيد كل شخص كشف مبتدعات مجموعته ، وإذا كان استطاع انه يخصب المجموعة على التعاقب بمبتدعاته الشخصية ، ان كل شخص وارث وفنان .

ومع القوة التى تختلف بحسب الظروف التاريخية والوضع الاجتماعى ، أو ببساطة مع طبيعة الفرد ، توجد حركة ثقافية مستمرة الى ما شاء الله وهو تعبیر يبدو لى أكثر واقعية من التطور الثقافى - تقوم على تفاعلين فرديين أساسيين : الاستيلاء بالقوة على الأصول والقيم المكسبة بالفعل ، والاختراع الخلاق . وتحدد هاتان الوظيفتان الأساسيتان لكل العلاقة بين مصيره الفردى ، ومفهوما عاما عن العالم ، بمعنى وصوله الى حضارة ما .

واذن ، تظهر حضارة الثقافة ، بوصفها الحصيلة الأخيرة لمجموع مفردات اللغة ، والظاهرة الكبرى لجيلنا ، دون شك ، هي أن الحضارات المختلفة التي اعتبرت زمنا طويلا إما سائدة أو مسودة (خلال القرن التاسع عشر على الأقل) منفصلة حتى عن أحلافها ، وتظل في معظم الأحيان مجهولة الواحدة لدى الأخرى ، فإذا ما اضطرت الواحدة أن تواجه الأخرى فهي تقارن بين بعضها والبعض الآخر وتصبح ملمة بها . ويطرح هذا الموقف مشكلة بدانا في قياسها بصعوبة تلك هي مشكلة « التعايش الثقافي » .

كتب مبعوث سياسي في بلاط بكين ، بعد توقيع معاهدة « هوامباو » سنة ١٨٤٤ : « كان الهمج الانجليز مفتونين ، ووصل الهمج الفرنسيون والأمريكيون أيضا في هذا العام . ان هؤلاء الهمج الذين ولدوا وتربوا في دولة أجنبية لا يستطيعون فهم الامبراطورية الوسطى - وهم محبوبون لنسائهم الى أقصى حد - وعندما ذهبت الى بيوتهم ظهرت النسوة للترحيب بي ، وكنت مضطربا جدا ، في حين كن مفتونات . ويستطيع المرء من هذا أن يرى أنه من المحال أن يطلب أى شيء من هؤلاء المتبربرين فيما يتعلق بالاحتفال ، وأنه ليس من المجدى أن تجرب وتغير غياهم » (١) . وكثيرا ما تمر أمثال هذه الارتيايات دون تمييز ، بالرغم من أنهم يتسمون بصفات تتشابه بينهم ، ولم يمض وقت طويل جدا ، منذ أن حدث في شنغهاي ، وعلى مقربة من علم الاتحاد الذي يرفرف على ساريته ، أن المرء كان يستطيع أن يقرأ على اعلان في وسط شاشة : « غير مسموح بدخول الكلاب والصينييين » .

يكون المرء على الدوام همجيا بالنسبة لشخص ما سواء ، وليس هناك شيء في التاريخ يبعث على الارتياح في الآخرين أكثر من التسليم بصحة الأشياء ، والاحتكاكات بين مختلف الثقافات ، ولم يكن هناك شيء أشد عنادا من العداء المتبادل . ووراء عظام المستكشفين أو الفلاسفة ، أمثال ماركو بولو أو مونتني ، كان يسود ليل الثقافة الانعزالية الدامس ، يتقذى في دائرتهم الاعتقاد العميق في الاحتفاظ بالثقافة على هذا الجانب من جبال البرانس ، وتبرير طرد الثقافة المضادة الى ما وراءها ، ووجدت نزعة لتوسعات السياسية هنا أبشع الأعداء .

وفي غير حروب الغزو - باستثناء حروب الاسكندر - كان الفاتح المنتصر يقاوم دائما غطوسة فرض أى شيء أكثر من قانونه : طريقة حياته وديانته ، وتصوره للعالم ، وثقافته ، وهكذا تمارضت الثقافات زمنا طويلا ، الواحدة ضد الأخرى ، من خلال عامل القوة غير المباشرة لرجالها الأفظاظ القساء الى أقصى حد : الغزاة والتجار ، ثم جاء المبشرون ومن بعدهم : وكان هؤلاء الرجال المنغمسون في تسامى الفالين ، يظنون ، سواء بدافع المنطق أو الميل ، كل اختلاف همجية ، وكل شيء غريب خطأ ، وترسخت حتى الوقت الحاضر فكرة وجود انفصال ما نوى (عقيدة ماني فيما يتعلق بالصراع بين النور والظلمة) . وطبقية لا تقاوم ، يلزمها في الغالب تباينات في النمو الاقتصادي .

(١) اقتبسها رينيه جروسيه في كتابه « تاريخ الصين »

ان هذا الترتيب الطبقي في المجتمعات ، الذي يقدر عادة النظام الملكي في الغرب قد أبهجه الى أقصى حد ، وبسرعة ، وصول الثقافة الميكانيكية ، وهي ثقافة مخالفة لأي مفهوم عن المجموعة أو الوراثة أو الاستمرار ، أو ميزة جغرافية ، وذات توجيه موضوعي أكثر منه ذاتيا ، وقد حطمت الثقافة الميكانيكية نظريات علم النفس القديمة عن الزمان والمكان بتفضيل نظرية اجتماعية تنكر المكان والزمان ، حور تأثيرها وسائل الاتصال بين الثقافات تحويرا جذريا . وترى الثقافات في ذبول أن أسوارها تنهار ، وتقومها المعزولة تختفي ، في حين أن تخوم اللافهم تنكمش بين الفينة والفينة ، ومن الآن فصاعدا تنكشف الواحدة للأخرى ، والثقافات تلاحظ كل منها الأخرى ، وأصبحت كل منها فجأة أقل غطرسة في ثقفتها ، وأقل عنادا في إيمانها ، فهذا الانكشاف نحو النزعة « الأخرية » ، نتيجة للاعتدال الذي كشف عنه حديثا ، يقودها الى ملاحظة الخصوصية ، وإدراك أنها جزء من كل أكبر وأكثر غموضا ، ويعتبر مستقبله أكثر طموحا . وتعتمد هذه الثقافات على نفسها لكي تكون قادرة على التأثير فيه ، ولا مفر من ادانة التعامس معا ، والثقافات من الآن فصاعدا لديها علاقات الأفراد .

ان المنطق ليقود الانسان الى الظن بأن الثقافات تشبه الأفراد ، وأن احداها تتفاعل مع الأخرى باستيعاب تكيفي وإسهام خلقي نتيجة لفهم جديد أكثر سموا ، يشبه ثقافة عالية تقوم على قيم مسلم بها من جميع الناس ، حتى ولو لم يسهموا فيها بدرجة واحدة ، أي نوع من التوازن ترتبه الثقافات الخاصة .

هذا حكم يحتاج الى توضيح قبل أن نرؤ اليه .

ان الشعور بعالية الثقافة نتيجة مباشرة لوسائل الاتصال العصرية ، وحيث انها تولدت وانتشرت بواسطة الآلات فإن آثارها واضحة حتى فيما يتعلق بالقدر الاقتصادي ، وحالة المجتمع ، ولكن المجتمعات الطبقيّة ، وفقا لحالتها الاقتصادية ، تفصلها فجوة مخيفة . والثقافات ذات الوفرة التي تؤدي الثروة في نطاقها الى استخدام سييء تستهلك وتقضي على الموارد الأساسية ، وتتعايش مع الحضارات الأخرى التي لاتزال تقاسي الفقر والجوع . ان هذه التفاوتات بين الندرة والوفرة ، والمعروفة من الآن فصاعدا ، ويراه العالم برمته ، تتحول الى مسرحية حسد أو ندم يحسب من يعانيها أو يفكر فيها من الناس . ومن المضحك أن يظن أن ثقافات الملايين ممن يعيشون في ظروف اقتصادية قلقة أو في كرب يمكن التأثير فيها تأثيرا عميقا ، ينشر نتاج الفن أو الروح على نطاق واسع . وتعتبر الثقافة بالنسبة لهذه الجماهير السيئة التغذية الوسيلة لاكتساب التقنيات التي تتيح الفرصة للبقاء المضمون وتجنب الجوع والعطش . ويرتبط بهذه الحقيقة معظم طرق الاستيعاب البسيطة : الترتيب وفقا للحروف الأبجدية والتعليم . وأكثر من هذا أن التقدم الثقافي يجب أن يشجع بين المعوزين ، وهو أمل المعونة المتبادلة التي لايبين أن المجتمعات المتمتعة مستعدة للاستجابة لها بالطعام . ان أي شمول ثقافي يفترض مقدما أن التقليل المبدئي للوجود يمكن أن يكون قد أزيل : ثقافة استهلاك مفرط ، وثقافة بقاء ، وتتصل الواحدة بالأخرى اتصالا سيئا .

وهناك مجتمعات معينة مثقفة ، ذات تقدم اقتصادى ضئيل جدا ، ومع ذلك تقوم على قيم روحية وأخلاقية واجتماعية ايجابية للغاية . وهنا يكون العرف قويا بدرجة كافية لتخليدها ، والقدرة الابداعية من النشاط بحيث تكفى لنشرها أو لتكييفها بالأحداث . وقلما تكون هذه الثقافات مقصورة على طبقة اجتماعية واحدة مسيطرة . ويغلب كثيرا أن تكون بداعى مظهرها الدينى ، الرباط اليومى الشائع ، وملكية المجموعات التى طورتها .

ويمكن من ناحية أخرى أن تعاني الثقافات المرتبطة بالآلة تدهور قيم أصيلة معينة تكون يتابعها قد جفت . والجدير بالذكر هو الوقت الذى تكون فيه أساليب الحياة قد انفصلت على نحو نظيف جدا عن الأحوال الطبيعية التى كلفتها من قبل . وهكذا يمكن أن تكون أيضا مع « الحضارات الروحية القديمة التى تحكمها من الآن فصاعدا عقلية علمية تفهرس وتستغل قوانين الميكانيكا والمادة ، وتنسى ميلها القديم تجاه تعميق تفهم للحياة » .

ومع ذلك فمن المؤكد فيما يبدو أن القوة أو القلقة لحضارتين مجتمعيتين تكونان من طرق انتقالهما . وفى هذه المجابهة ، قوة أو ضعفا ، تعتمدان دائما تقريبا على مساعدات كل ثقافة . والجدير بالملاحظة المساعدات الاقتصادية ، ولكن يندر أن ترتبط بمحتواها أو بقيم خاصة . والنتيجة المباشرة للتبادل تعتمد فى الواقع على المعرفة قبل المتقدات ، وعلى العلوم التطبيقية قبل الفنون . ومن الواضح أن الطرق والسلع التى تصدرها المجتمعات على مستوى تكنولوجيا رفيع هى الغالبة - مع حاشيتها المراقبة - ويسهل التسليم بكل شئ ما دام يظهر أنها مرتبطة بأسلوب حياة الوفرة .

ومع ذلك فإن هذه الطرق والسلع ، وهى لا تعتبر قيما فى ذاتها ، تجعل ذلك الذى أجاز اختراعها أو انتاجها ، حتى اذا كان تطبيقها فى بعض الأحيان يصبح مشوها أو متفيرا ، وبعبارة أخرى الثقافات الضعيفة اقتصاديا ، التى ترحب بوسائل وأدوات نموها الضرورية لها ، ترحب أيضا بهيكل علاقة تقوم على أساس طرق حياة ، أبعد ما تكون عن تلك الطرق التى يألونها ، وتختلط قيمها الأساسية بقيم زائفة متفسخة . ومهما يمكن أن يكون هناك فما هو عالمى فى نطاق هذه الهياكل ذات العلاقة معترف به من جانب الثقافة المستقبلية بوصفه علامة هويتها التى تبرر وتسمح بإقرار الباقي جميعا . والقيم التى كانت مؤسسة فى ثقافتهم الأصلية على توازن المجموعة الاجتماعية أو على عمق انمكاساتها تصبح قيما لمجموعة أخرى ، بفضل جذتها وحسب ، وحتى غشها المحتمل لا يلاحظ ، بل ان الآلات نفسها تصبح قيما فى بعض الأحيان .

واذن ، فإن غزو ثقافة معينة بثقافة أخرى راغبة أو قادرة على فرض نفسها يصبح تلقائيا انتشار التكنولوجيا ، وتكنولوجيات الوفرة ، وكننتيجة طبيعية ، فإن القوة الثقافية نفسها تلتصق بشتى السیادات ، وبخاصة الاقتصادية منها .

والمنازعات القديمة حول الاستعمار الثقافي ، والمناقشات الماضية حول حقوق الثقافة بوصفها متعارضة مع حقوق الثقافات ، تنسى حقيقة واحدة بسيطة هي : عبقرية المجموعة تنتقل مع أدواتها .

والانعكاسان الغريزيان للثقافة المعتدى عليها ضد شرور أو اغراءات الحضارة المعتدية ، يولدان بدور الموت .

وأول شيء هو التحول لمواجهة الماضي . الرفض الوقائي ، والطاعة العمياء ، للتقاليد . وتقودنا هذه الى محاكاة في غاية الضيق لطرق الحياة القديمة ، حتى أنها لتنبذ الظاهرة التي تعتمد عليها الثقافة والحياة : ظاهرة التكيف .

والاشكال الثقافية القديمة يحكم عليها في اوقات التغير الاقتصادي ، بالحجز عن التحول وتصير مهجورة . وتختفى الينابيع التي استمدت منها الاشكال مضمونها .

والاشكال الثقافية الأجنبية التي يغلب أن تنسى بسرعة ، أصولها المتباينة الى أقصى حد ، تنتشر ، وتكسب في الوقت نفسه نفوذا كالأهداف الجديدة .

نحن نعرف أن الثقافات المهاجرة تنتقل ببطء تبعا لأهمية الأهداف التي كان في مقدورها ابتداعها ، والتي يصحب استعمالها قوانين شديدة الاختلاف ، ولكنها دائما قوانين تسوية من النوع الذي يرتد اذاه الى صاحبه ، والتي تزول ازامها السمات المميزة للغة الأمم القديمة ، التي صارت مألوفة غير متميزة ، وخليطا من كل مكان ، حتى لتبدو كأنها ليست بذات مكان . وهي تقاسى منه أولا ، ثم تصدر أخط المستويات الشائعة ذات الجودة الضئيلة الضارة ، ومن قبلها الثقافات التي هوجمت بعتف ، ومع ذلك تشعر بمعنى الخجل لغرابها ، وتصبح الثقافة المحلية فوق ذلك مجرد مظهر محلي ، وتتحول الى أدب شعبي يحل المنظر الأخاذ فيه محل ما كان أخيرا شيئا عميقا ، وتتحول آثار الميراث المتحصن في بطنه الى شيء دخيل ، وتقتصر الاشكال الثقافية الى سلسلة متعاقبة لغرائب من الغذاء والكساء والسلوك . وعندما تواجه الثقافة المميزة بغزو من ثقافة دولية مطاطة تنطوى وتصبح مقتنعة بنقصها الذاتي ، وتختبئ بعيدا لتفنى . وهذه مثلا حالة الثقافة الشعبية في المجتمعات الغربية ، يغلب أن تكون قد أضعفتها الحالة الاقتصادية لدى من يسيطرون على تلك الثقافة ، وأضعفها اجتثاث شعوبها ، والتآكل الذي أحدثته وسائل الاتصال الجماهيرية . والثقافة الشعبية تشعير بأنها ضحية الاحتقار الموجه الى المجموعة برمتها ، وتجهز عليها في شكل رقصات ريفية في قاعات الرقص .

إن الحلم القديم بثقافة عالمية يتلاشى قبل أن يستطيع انتهاز الفرصة التي تسمح للألة بتوزيع متزامن وشامل ، وهذا هو الذي نشر الآلات على نطاق عانى ومتزامن ، فهي التي تحكم ولا تحلم ، وبها فنتيت أو أخفيت الاشكال الثقافية التي لم تجد بديلا ، ولكن حركة أكثر اشراقا على الدوام تتخذ شكلا معينا به ثقافات مميزة ، لم تكن غريبة كلها ، تستعيد السيطرة على شخصيتها ، أو ما هجر منها ، وتثبت خصوصيتها ، وت عزل نفسها مرة أخرى بطريقة ما .

اما فيما يتعلق بهذه الثقافات فان الأحوال المضطربة والمقيدة ، والفراغ الذى نجم عنها ، يسرت مولد ثقافة مضادة ذات شخصية انفرادية على مستوى عال ، لا ترتبط آنئذ بمجموعة عرقية ولا جغرافية ، بل بالحاجة المحسوسة بوجه عام ، وغالبا بمجموعة سن . بالطريقة التى يسببها تحديد الثقافات للزمالة ، فهذه الثقافات المضادة التى تعتبر الحركة الوجودية مثالا لها لم يكن لها لغة أو أرض أو تاريخ ، بل الرفض الذى ولد مباشرة أخلاقياتها وقيمها الخاصة . ومن الواضح أن هذه التركيبات الثقافية لا توجد الا فى الجو التكنولوجى ذى المستوى الرفيع ، الذى تنور ضده ، ولكنها الثقافات الوحيدة التى تنزع الى العالمية ، ومن خلالها تتخذ حركات معينة ، شكلا يصل الى حالة من الفوضى بحيث تجعل نتائجها غير محسوسة ، وقد تجعل المرء يعتقد فى وجودها ، اما جنبا الى جنب مع الثقافات الخاصة ، أى ثقافات الجيل ، واما فوقها . ولاشك فى أن هذه الظاهرة التى تعززها أساليب الذوق والعادات فى مجموعة السن تنشأ من تطور « الوعى الثقافى » فى المجتمعات الغربية ، وبالمعنى الذى يعنيه المرء فى الحديث عن « الوعى الطبقي » . ويبدو من المؤكد أن الثقافات المناظرة تكون فى كل حالة هى المعادية الوحيدة للقوميات الثقافية التى جسدتها نشاطها .

لقد أنهى التعايش الثقافى عهد الكشوف ، ولكنه لم ينه عهد العدوان . ورفض التخل من قبل عن ثقافة التقنية من اللامكان ، التى يعرفون أنها وسيلة لا غاية ، والخوف من أى تشابهات يمكن الظن أنها محاكاة ، والثقافات مصممة الى درجة الانعزال ، لاثبات شخصيتها ، ومقاومة التلويث . ان عهد القومية السياسية يفسح الطريق للقومية الثقافية الشبيهة بسابقتها فى كونها توسعية . ويؤدى « الوعى الثقافى » الى صراع ثقافى ، وربما تكون النزعة الاستعمارية الثقافية بعد صقل أسلحتها فى مراحلها الأولى وحسب . ويبدو أن التعايش الثقافى لم يحدث غير التعجيل ببدء عصر الثقافات ، لا عصر الذهب .

الكاتب : پيير موانو

ولد عام ١٩٢٠ . شغل من عام ١٩٥٩ حتى ١٩٦١ منصب مستشار فى للشؤون الثقافية ؛ ومن ١٩٦٦ حتى عام ١٩٦٩ منصب مدير عام الفنون والآداب ، ومن ١٩٧٠ حتى عام ١٩٧٤ منصب رئيس لجنة الأنشطة الثقافية بلجنة اليونسكو الوطنية الفرنسية . قام بإصدار عدد من القصص ، وحصل على الجائزة الكبرى للقصص من الأكاديمية الفرنسية عام ١٩٧٤

المترجم : رمزي يسى

مدير الارشاد الثنائى ومدير السجل الثقافى بوزارة الثقافة سابقا . أصدر عددا كبيرا من الترجمات

ثبت

- | | | |
|---|--|--|
| <p>العدد وتاريخه
العدد : ٩٢
شتاء ١٩٧٥</p> | <p>عنوان المقال باللغة الأجنبية
واسم الكاتب
Debate:
Concerning the article
by Antoine C. Mattar
by</p> | <p>المقال وكاتبه
● حوار حول مقال الأستاذ
انطوان مطر
بقلم : الدكتور عبدالصبور
شاهين</p> |
| <p>العدد : ٩١
خريف ١٩٧٥</p> | <p>Abdel-Sabbour Chahine
Europe and Islam :
Historic Dynamics
by
Hicham Djait</p> | <p>● أوروبا والاسلام :
الدينامية التاريخية
مقدمة للتاريخ المقارن
بقلم : هشام غانط</p> |
| <p>العدد : ٩٢
شتاء ١٩٧٥</p> | <p>New Logics of Progress
by
Jacques Berque</p> | <p>● منطق جديد للتقدم
بقلم : جاك بيرك</p> |
| <p>العدد : ٩١
خريف ١٩٧٥</p> | <p>A New Enlightenment
by
Andriano Buzzati-Traverso</p> | <p>● استنارة جديدة
بقلم : أندريانو بوزتي
ترافيرسو</p> |
| <p>العدد : ٩٢
شتاء ١٩٧٥</p> | <p>Cultural Coexistence
by
Pierre Moinot</p> | <p>● التعايش الثقافي
بقلم : بيير موانو</p> |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع: ١٩٧٦/٣٨٥ بنادر الكتب

العدد ٣٥
السنة العاشرة
١٣ ذى القعدة ١٣٩٦
٥ نوفمبر ١٩٧٦
٥ تشرين الثاني ١٩٧٦

محتويات العدد

● بعض السمات المميزة لتاريخ الأدب في الشرق

بقلم : ج . س . بوميرانتز
ترجمة : أمين محمود الشريف

● وضع المرأة في الهند القديمة
والوان الخضوع التي كانت تعاني منها
في النظام الأبوي

بقلم : شيراما أندرايفا
ترجمة أحمد رضا

● الرجل الأفريقي واسطورتان كلاسيكيتان

بقلم : يو شوا راش
ترجمة : الدكتور شحاتة آدم محمد

● الكتابة والأسطورة والخلق
في مصر الفرعونية

بقلم : ماريانا سكريبين
ترجمة : الدكتور شحاتة آدم محمد



دبوحين

مصباح الفكر

تحرير : عبد المنعم الصاوي

د - مصطفى كمال طلحيه

د - السيد محمود الشليطي

د - عبد الفتاح (سباعيل) ميتة

عشمان نويش

محمود فؤاد عمران

إشراف : عبد المعظم الشريف

هل تعود إلى المرأة ..

هل تعود إلى المرأة مكانتها

من تاريخ الانسانية بمراحل مختلفة • ومع كل مرحلة من مراحل التطور تحدد للمرأة مكان في المجتمع •

في مرحلة من المراحل كانت المرأة تسود المجتمع ، وصاحبة الكلمة العليا فيه •

وفي مرحلة أخرى انحسر مكانها في المجتمع ، وصارت تابعة للرجل عندما استطاع الرجل أن يتسلم منها القيادة ، ويتسلم منها السلطة كذلك •

ولا شك في أنه قد كان لكل مرحلة من هذه المراحل مبرراتها الاجتماعية والاقتصادية والأسطورية كذلك •

لقد قضى التطور الاجتماعي ، عندما زادت أعباء الحياة على الناس ، أن يتحمل مسئولية القيادة المنصر الأقوى جسدياً ، والأقوى كذلك عاطفياً •

كان المجتمع محتاجاً لبناء في كل مجال • بناء الاقتصاد الزراعي لتغل الأرض أكثر مما كانت تفل ، ولتنفي غلاتها بإجالات التكاثر السكاني ، وطموح الناس إلى أنواع من الفلة أكثر ، وأنواع من الفلة أنسب •

وتواري نفوذ المرأة ، تاركة للرجل مسئولية هذا التطور في الاقتصاد الزراعي •

وعندما بدأ عصر النهضة ، وبدأت الصناعة تدخل مجال الإنتاج ،

مكانتها فى قيادة المجتمع ؟

مكملة للانتاج الزراعى ، تأكد دور الرجل فى قيادة المجتمع ، بحكم قدراته البدنية على مواجهة مسئولية الاقتصاد الصناعى ، ومعالجة الماكينات والآلات ، والسهر عليها واستثمارها على أحسن وجه ممكن .

ومع ذلك فإن التكاثر السكانى نفسه قد بدأ يفرض بعض التغيير على مكانة المرأة فى المجتمع .

لقد وصل العالم الى اعداد من السكان أصبح توفير الطعام والكساء والخدمة لهم مشكلة المشاكل .

لم تعد طاقة الرجل - وحده - تكفى لمواجهة هذه المسئولية ، فأصبح حتما أن تشارك المرأة فى العمل للوصول الى حلول للاختناقات فى الانتاج وفى الخدمات .

وكان دخول المرأة سوق العمل تجربة جديدة ، أو ربما كان ذلك استثناءا لتجربة قديمة خاضتها المرأة .

لقد وجدت المرأة أن عليها أن تستعد بالعلم لتواجه مسئولياتها الجديدة ، كما وجدت أن التدريب على مختلف الأعمال قد صار ضرورة .

ومن خلال العلم والممارسة استطاعت المرأة أن تحتل مكانة مرموقة فى المجتمع .

لقد تعلمت كل شيء ، ودخلت الى فصول الدراسات فى المدارس والجامعات . لم تقصر تعليمها على نوع دون نوع ، أو فرع دون فرع ، ولكنها أقبلت على جميع فروع المعرفة ، لتثبت قدرتها على تحمل مسئولياتها فى الحياة .

ومن هنا ظهر دور المرأة واضحا فى التعليم ، ودلت نتائج الامتحانات على قدرتها على التفوق ، وعلى قدرتها على المنافسة .

ثم بدأت ممارسة المرأة للأعمال تنحصر فى أنواع معينة ، تراعى طبيعة المرأة ، وعدم تعرضها لأنواع المشقة . ومع مضي المدة اتسع نطاق الممارسة ، فصارت المرأة تمارس كل أنواع الأعمال ، بلا فروق بينها وبين الرجل .

بعد ذلك لم يكن بد من أن تحصل المرأة على حقوق سياسية ترتبت لها من خلال المشاركة العملية فى المجتمع ، فتقرر لها حق الانتخاب ، ثم تقرر لها حق الترشيح ، ثم تقرر لها ما تقرر للرجل من مستويات رفيعة تمارس منها السلطة فى اتخاذ القرارات ، شأنها شأن الرجل المسئول سواء بسواء .

بل لقد وصلت المرأة الى الحكم ، وشهدنا حكومات ترأسها نساء ، وتماوس من خلالها الصراع السياسى بكل مافيه من عنف وشراسة . ومن هؤلاء النساء من استطاعت أن تقود حكومات بصورة لا تقل كفاية عن قيادة الرجال لها .

وبدا العالم يراجع موقف المرأة من المسئولية عن المجتمع .

هل تصلح المرأة لتولى قيادة المجتمع ، بعد أن صارت قاضية ووزيرة ، وعاملة منجم ، ورئيسة حكومة .

وهل الانسانية الآن على أبواب عهد تعود فيه الى المرأة سيطرتها ؟
يبقى شئ هام لا يزال ينقص المرأة :

ان المرأة بطبيعتها لم تمارس القتال ، ولم تشترك فى الحروب .
ليس بين الناس قائدة لجيوش مثلا .

وليس بين الناس قائدة سلاح من أسلحة هذه الجيوش .

ويرجع ذلك لأسباب تاريخية ونفسية وثقافية وبيولوجية . لكن تخلى المرأة لعقبات كثيرة صلاقتها لا يمنعها - ولو نظريا - من لعبه الحرب هذه ، واقتطاع الحصون ، واخذت الحرب مأخذا جادا مثلما يأخذها الرجل .

لقد تطورت الحرب تطورات جديدة مذهلة ، ولم تعد الحرب حرب فرسان ، يتقابلون بالسلاح الأبيض ، ولم تعد حرب مصارعين ، يتقابلون لظهار أى المتحاربين أقدر بدنيا . لكن الحرب قد صارت علما ، وغزوات الدول تتم الآن من خلال أجهزة إلكترونية ، ومن خلال ادارة علمية لأدوات الحرب ، تجعل هذه الحرب عملية عقل ، قبل أن تكون عملية قوة .

ومع ذلك فإن الحرب قد تنحسر عن غمنا لو نجحت خطط السلام
ونزع السلاح .

وأيا كان الأمر فإن دورا خطيرا ينتظر المرأة ، فى الحرب وفى
السلام معا .

لم يعد هناك هلا يمنع المرأة من ممارسة الحرب بالأسلوب العلمى .

وإذا كانت الحرب عرضا يمر على المجتمع كل جيل ، أو كل بضعة
أجيال فإن الحرب بطبيعتها ليست الا محصلة لقوى المجتمع ، وعندئذ يكون
بناء المجتمع هو الأساس .

فإذا كانت المرأة قد بدأت تشارك فى البناء على النحو الذى يشهده
المجتمع الانسانى الآن فانها تؤهل نفسها من غير شك للمشاركة فى
محصلة هذا البناء ، وهى الحرب ، عندما لا يكون للحرب بديل .

ولقد بدأت مشاركة المرأة فى الحرب من خلال أعمال مساعدة ،
كالتمريض ، والاتصالات اللاسلكية والسلكية ، ورعاية الجرحى ، والمشاركة
فى تحمل مسئولية الخطوط الخلفية .

فهل يمتد دور المرأة الى الخطوط الامامية ، والى أسلحة الطيران ،
لتصبح احتمالات قيادتها للمجتمع مؤكدة ؟

إن العالم يتطور تطورات مذهلة وسريعة ، وقدرة العلم قد يسرت
لكل قدرة أن تتكافأ مع بقية القدرات الأخرى .

وفى عصر الشعوب لا تفريق بين رجل وامرأة الا بالانتاج ، والسهر
على تحقيق الصالح العام .

ويبقى سؤال مطروح .. ولو عقليا .. وهو : هل تعود الى المرأة
مكانتها فى سيادة المجتمع ، أو على الأقل فى المشاركة فى هذه السيادة
بكل أنواعها ؟

إن التطور سيجيب على هذا السؤال .

عبد المنعم الصاوى

... بعض السمات المميزة لتاريخ الأدب في الشرق

المقال في كلمات

قبل أن يخوض الكاتب في موضوع المقال الرئيسي وهو السمات المميزة لتاريخ الأدب في الشرق رأى أن يحدد المراد بكلمة الشرق • ومعلوم أن الشرق هو المقابل للغرب • وقد حدد الكاتب الصلة بين الشرق والغرب بقوله أن الغرب هو البلاد التي كانت مهدا ومركزا للنهضة الأوروبية الحديثة • وهذه البلاد هي إنجلترا وهولندا وفرنسا • أما البلاد الأخرى ومنها البلاد الواقعة غربي فرنسا كاسبانيا والبرتغال فالكاتب يطلق عليها اللاغرب أو البلاد الشرقية •

وعلى ذلك فإن الكاتب يستعمل كلمة الشرق بمعنى واسع يشمل أوروبا الشرقية والصين واليابان والهند بل يشمل الشرق الأوسط وأفريقيا • وقد يتبادر إلى الذهن أن المؤلف يعالج في مقاله السمات المميزة للأدب في كل هذه البلاد ، ولكن الواقع أنه يقصر كلامه على الأدب الروسي والياباني والصيني •

ويتألف المقال من شطرين رئيسيين • يعالج المؤلف في الشطر الأول موضوع النهضة الأوروبية الحديثة في الغرب والشرق • وتتلخص

وجهة نظر المؤلف في هذا الشأن في أن النهضة الأوربية الحديثة كانت وقفا على الغرب دون الشرق ، ومن أجل ذلك خاض في جدال طويل مع أدباء الشرق المعانين بأن الشرق تساهل نهضة أوربيه حديثة مماثلة للنهضة التي حدثت في الغرب . وقد ركز المؤلف اهتمامه على نقض الآراء التي أحل بها الأستاذ كونراد في كتابه « الغرب والشرق » الصادر في موسكو عام ١٩٦٦ وفي هذه الآراء أيد حدوث نهضة في الشرق مماثلة للنهضة التي حدثت في الغرب . وقد فند المؤلف آراء كونراد وشيعته في خمس نقاط . ثم خُص من ذلك إلى الكلام في صميم الموضوع وهو السمات المميزة لتاريخ الأدب في الشرق ، وقد أجملها المؤلف في نقاط ثلاث :

أولها : أن التطور الأدبي في أوروبا الغربية سار في خط متعرج من عصر النهضة إلى عصر الباروك إلى الكلاسيكية وعصر التنوير ومن عصر التنوير إلى العاطفية ، ثم الواقعية الوضعية . أما في الشرق فإن هـلـمـه العصور يمتزج بعضها ببعض فالباروك لا ينفصل عن الرومانسية ، والنهضة لا تنفصل عن الوضعية أو الاشتراكية ، وهكذا . ولذلك يلاحظ في الشرق أن الأدب يعيش أحيانا عصرين أو ثلاثة عصور أدبية في وقت واحد . ويغرب المؤلف مثلا لذلك بالشاعر الألماني جوته والأديب الروسي بوشكين .

وثانيها : أن البلاد الأوربية اصطفت بالصيغة الحديثة بوجه عام بحيث لم تعد ثمة حاجة إلى تكرار النهضة ، في حين أن هذا التكرار حدث في الشرق . ففي روسيا مثلا حدثت حركة تنوير بين النبلاء ، ثم حدثت حركة تنوير ثانية في صفوف الطبقة الثالثة من الشعب . وفي عشية القرن العشرين حدثت حركة تنوير ثالثة بين الأقليات القومية والطبقات الدنيا في المدن .

وثالثها : أن الأدب الشرقي يتسم بطابع « الأنثوية » ، وهي كلمة استحدثها المؤلف معناها « العصبية القومية » أو « القومية » فقط . وقد انتظ الأنثويليون لأنفسهم شعارا أطلقوا عليه اسم « العودة إلى الأرض » أي العودة إلى الأصول والتقاليد القومية وتبذ ما عداها من التقاليد والأفكار الأجنبية البخيلة .

ويختتم المؤلف مقاله بالتحدث عن الوحدة الثقافية التي تتألف من مزيج من الثقافات العالمية . وفي رأيه أن التفاهم المتبادل هو شرط أساسي لتكوين هذه الوحدة .

امتاز تطور الأدب - خلال القرون القليلة الماضية - بانخراط البلاد الشرقية في سلك العلاقات الاجتماعية والروحية التي نشأت بالغرب في بداية القرن السابع عشر . ويرتبط هذا التطور بالتغيرات التي يطلق عليها اسم « النهضة الحديثة » . وقد اتفق حدوث هذه النهضة مع ظهور طبقة « البرجوازية » (الطبقة الوسطى) حسبما ذكره ماركس وانجلز في الفصل الأول من البيان الشيوعي . بيد أنه ظهر في القرن العشرين ما يسمى بالاتجاه اللارأسالي (الاشتراكي والشيوعي) . وترتب على ذلك أن اتسع مفهوم الطبقة الحاكمة (التي كانت في القرن ١٩ هي البرجوازية الأوروبية) وأن طرأت تغييرات ذات طابع عام ، كاختلاف النظم الاجتماعية ، وظهور نظم جديدة ، وتباين الأوضاع الاقتصادية والصناعية والحضرية ، وسهولة وسائل الانتغال رأسا وأفقيا ، واختلاف الأحوال الثقافية ، واستقلال العلم عن الدين ، وحلول النظرة العملية العقلانية محل النظرة الديانية (١٦) . ويطلق اسم الغرب على البلاد التي كانت مهدا ومركزا للنهضة الأوروبية الحديثة (إنجلترا وهولندا وفرنسا) . أما البلاد الأخرى - ومنها البلاد الواقعة غربي فرنسا (مثل أسبانيا والبرتغال) - فيطلق عليها للغرب أو البلاد الشرقية .

والقائلون بنظرية قيام النهضة الأوروبية الحديثة يذهبون الى وجود مناطق متوسطة بين الغرب والشرق . وطبقا لهذا الرأي نستطيع أن نقول أن شطرا من ألمانيا ينتمي الى الغرب ، وشطرا ينتمي الى الشرق (يقول ماركس - على سبيل المثال انه كلما أوغل المرء في أوروبا الشرقية وجد وجه البرجوازية يزداد قبحا) ، كما نستطيع أن نقول ان روسيا هي أشبه بيانوس (٢) ذي الوجهين ، وإن أسبانيا والبرتغال ضربتا بسهم واحد من الموجة الأولى من الاستعمار الأوربي ، وإن كان نظام الحياة التي جلبتاه معها يشبه نظام الاقطاع ، ولذلك لم يؤد الى ادخال الأفكار والأساليب الحديثة في « الفلبين أو مكאו » . ويستطيع المرء أيضا أن يؤكد الفرق الواضح بين النهضة المصرية للبلاد ذات الثقافة العالية العريقة كالبلاد الآسيوية وبين الأقاليم القبلية في أفريقيا . وعلى الرغم من هذه التقاسيم كلها نستطيع أن ننتبع تقسيما ثنائيا عند الكلام على النهضة الحديثة : القسم الأول هو البلاد الغربية (التي هي بمثابة المركز لدائرة النهضة الحديثة) ، والثاني هو البلاد الشرقية (التي هي بمثابة المحيط لدائرة النهضة الحديثة) . ومن البلاد الشرقية القديمة روسيا التي كانت أول أمة شرقية تأثرت بالنهضة الأوروبية الحديثة ، ودخلت في المجال الأوربي الثقافي ، برغم تقاليدھا الروحية السائدة التي شوهت من مظاهر النهضة تشويھا انعكس أثره فيما بعد على البلاد الآسيوية والأفريقية . ومن هنا نستطيع أن نلمح وجه الشبه بين الثقافة الروسية في القرنين ١٨ و ١٩ ، والثقافة اليابانية والصينية في

(١) ييمر بازاروف عن ذلك بقوله : « الطبيعة ليست ممبنا بل هي مصنع » (المؤلف) .

(٢) يانوس : إله الأبواب والبدايات عند الرومان ؛ كانوا يخلووه بوجين : وجه أمامي وجه خلف رأسه ، ومنه اشتق شهر يناير لأنه يأتي في بداية العام الجديد ، ونهاية العام المنصرم فهو يستقبل العام الجديد بوجه ؛ ويستدير العام المنصرم بوجه (المترجم) .

القرنين ١٩ و ٢٠ ، كما نستطيع أن نلمح أن الفروق الفردية بين روسيا واليابان والصين من جانب والعالم الغربي من جانب آخر تتخذ طابعا مشتركا يخالف طابع الغرب الذي يركز على التخلي عن العقائد المحلية ، وعلى الصراع بين الثقافة الغربية الأوروبية وبين الأنتوفيلية (١) (قياسا على كلمة « لسلافيلية ») .

وهذا الذي ذكرناه عن النهضة الأوروبية الحديثة يخالف النظرية الواسعة الانتشار القائلة بقيام نهضة في الشرق مماثلة للنهضة التي حدثت في الغرب ، كما يخالف من بعض الوجوه - الفكرة القائلة بقيام حركة « تنوير » (٢) في الشرق مماثلة لحركة التنوير في الغرب . والواقع أن القائلين بهذه الأفكار يطبقون مقولات الثقافة الغربية على الشرق ، ويرون أنها تسرى على الغرب والشرق معا متجاهلين واقع الحال في روسيا التي لم تشهد نهضة حديثة مماثلة للنهضة الأوروبية الغربية . وإذا كانوا يحتجون باصلاحات بطرس الأكبر كنبذة اللباس الوطني وحلق على الأشراف فان هذا القول مردود لأنه ثبت بجلده أن هذه الاصلاحات ليست نابعة من روسيا ، وإنما هي مستوحاة من الخارج (١) . ولذلك نود أن نستخلص بعض النتائج من البحوث التي أجراها المدافعون عن فكرة النهضة الشرقية ، ونوجه بعض الأسئلة التي يتعين عليهم أن يجيبوا عنها إذا أرادوا العمل على نشر هذه النظرية :

نستطيع أن نتبين بسهولة في مؤلفات كونراد (٢) اتجاهين يرتبطان معا شكلا بموضوع مشترك ، هو موضوع النهضة الشرقية : أولهما رد اعتبار العصور الوسطى بإعطائها مكانتها الحقيقية (لأنها حقبة أعطت الانسانية ما لا يقل - بل ربما يزيد - عما أعطته أية حقبة أخرى) ، وثانيهما تحريف بعض الحقائق في الثقافات الآسيوية القروسطية (نسبة للقرون الوسطى) عن مواضعها أي

١

(١) الأنتوفيلية ethnophilism : كلمة جديدة أدخلها المؤلف لأول مرة في اللغة الانجليزية ، وهي مشتقة من كلمتين « اثنو » بمعنى القوم أو العنصر أو السلالة ، و « فيلية » وهي تفيد معنى الحب والتعصب ؛ والمعنى حب الانسان لقومه وتعصبه لهم . وعلى ذلك يكون معنى الكلمة « المحبة القومية » أو « القومية » فقط . ويقول المؤلف انه نحت هذه الكلمة قياسا على كلمة « السلافيلية » وسماها « القومية السلافية » نسبة الى العنصر السلافي المنتشر في روسيا وبولندا وتشيكوسلوفاكيا والمغرب والكروات وبلغاريا وسلوفينيا وأوكرانيا .

(٢) حركة التنوير هي حركة فلسفية في القرن ١٨ تتنازع بتحكيم العقل وتقد المقائد والقيم التقليدية، والنزعة الفردية ، والتنويه بفكرة التقدم الانساني المادي ؛ واتباع الأسلوب التجريبي في مجال العلم (المترجم)

(١) يدعون أن ن. تولستوي الى رفض ما نسبته البورجوازية من أن الشرق لم تقم فيه نهضة حديثة على غرار النهضة الأوروبية التي ظهرت في الغرب ، ولكنه في الوقت نفسه يبين بجلده أماكن للمستوطنات الأجنبية (الضواحي الألمانية) من أثر في تكوين أفكار بطرس الأكبر . ولهذا نرى أن مايقول تولستوي لا يتفق مع منطق العقل (المؤلف) .

(٢) انظر كتاب ن. ا. كونراد بعنوان « الغرب والشرق » ، موسكو : ١٩٦٦ .

عن ملاسأتها وبيئتها ، واعتبارها مماثلة لحقائق النهضة الأوروبية . فاما الاتجاه الأول - وهو رد اعتبار العصور الوسطى - فيبدو لنا اتجاها مثيراً ومنتجاً ، وأما الاتجاه الثاني - وهو تحريف الحقائق - فيبدو لنا عقيماً ومجديداً ، ولا يتفق منطقياً مع الاتجاه الأول . ولا ريب أن الحقائق التي جمعها كونراد تحت عنوان « النهضة الشرقية » تثبت أنه انطبعت في أذهاننا فكرة خاطئة عن العصور الوسطى . مثال ذلك أن ظهور شعراء أسرة تانج في الصين ، وكتاب خمسة (١) للشاعر الإيراني نظامي ، لا يمكن أن يتفق مع هذه الفكرة الخاطئة عن العصور الوسطى . ومن ناحية ثانية فلن الكاتدرائيات القوطية وأناشيد الشعراء الفئانيين المعروفين باسم « ميني سنجرز » (٢) ومواعظ « ميستر إيكهارت » لا تتفق مع وصف العصور الوسطى بأنها مظلمة ، ثم ان « توما الاكوينى » المعروف بأنه أبو الاسكولائية (الفلسفة الكلامية) ليس فيلسوفاً اسكولائياً بالمعنى التقليدى للكلمة . وفى وسع الانسان أن يقول ان بعض المدارس الاسكولائية سارت شوطاً بعيداً فى اتجاه العقلانية والنزعة الانسانية ، وأن يقول أيضاً أن مدرسة «شارتر» والعمل الفنى المنسوب الى « الآن دى ليل » (فى القرن ١٢) يعتبران أحياناً بداية النهضة الأوروبية الحديثة ، كما يعتبران أحياناً داخلين فى عصر النهضة ، بيد أن معظم العلماء يرفضون أن يرجع تاريخ النهضة الى القرن ١٢ فى فرنسا ، لأن هذا يؤدى الى مشكلات منطقية صعبة للغاية .

هذا فن الاتجاه الأول الخاص يرد الاعتبار الى العصور الوسطى ، وأما عن الاتجاه الثانى الخاص بتحريف الحقائق فان الخطأ الذى وقع فيه القائلون بالنهضة الشرقية هو خلطهم بين التشبيه والأصيل ، والفرع والأصل . ونحن نسلم معهم بأن هناك ملامح من القسبة بين عهد الأسرتين التانجية والسونجية فى الصين ، وبين عصر النهضة والعالم الحديث (ومن هذه الملامح - على سبيل المثال - البوذية التشانجية المنتشرة فى الوقت الحاضر) . ولكننا - من ناحية أخرى - لا نسلم بأن الفلسفة الكنفشيوسية التى ظهرت فى عهد هاتين الأسرتين إبان العصور الوسطى تتفق مع التيار الفكرى فى عصر النهضة الأوروبية . ذلك بأن هذه الفلسفة أدت فى النهاية الى قيام نظام «تشو هسى» ، كما أنها أقرب الى الأفكار التى عبر عنها توما الاكوينى فى كتابه الموسوم « بالخلاصة اللاهوتية » منها الى فكر النهضة الذى فتح الطريق أمام العصور الحديثة . ولذلك فان القول بأن ثمة تشابهاً بين الفلسفة الكنفشيوسية وفكر النهضة الأوروبية يعد ضرباً من تشويه الحقائق .

(١) نظامي (١١٤٠ - ١٢٠٢) شاعر فارسي مشهور . له كتاب « خمسة » وفيه خمسة اقسام : مخزن الأسرار ، خسرو وشيرين ؛ وليل والمجنون ، اسكندر ؛ حفت بيكار (المترجم) .

(٢) المني سنجرز Minnesin Gers هم شعراء ألمانيا الغاليون فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، وهم من شعراء الغزل والنسيب ؛ وكانوا يحصلون معهم آلة موسيقية يمزفون عليها ، وقد تأثروا كثيراً بالفن السورى فى الأندلس (المترجم) .

٢

في وسعنا أيضا أن نوافق كونراد ونسلم معه بوجود بعض أوجه الشبه الهامة بين الانتعاش الأدبي في الشرق والغرب ، وإن كانت أوجه الشبه هذه تحمل تأويلات متعددة لا تأويلا واحدا ، ومنها مايتقافى مع فكرة قيام نهضة خاصة بالشرق ، وفي وسعنا أن نجد كثيرا من العوامل المشتركة بين عصور الانقلابات التاريخية الكبيرة أو عصور الحوار المكثف بين نظامين أو ثلاثة من النظم الثقافية التي يخالف بعضها بعضا . وكذلك نجد عناصر مشتركة بين لصور التي امتازت بالتقدم العقلاني والانساني . ومن أمثلة هذه العصور عصر النهضة ، وعصر ثاں هو عصر النضال في سبيل السيادة الروحية بين الديانة الكنفشيوسية والبوذية التشانجية ، وعصر ثالث هو عصر الحوار بين الثقافة العربية القرآنية والثقافة البيزنطية والشامية والإيرانية ، وعصر رابع هو عصر الفلسفة الاسكولائية . كل هذه العصور تختلف اختلافا كبيرا ، ومع ذلك تشترك في سمات متماثلة ، وتتشابه من بعض الوجوه . ولكن اذا جاز لنا أن نطلق عليها ، بحجة هذا التشابه بينها ، اسما عاما مشتركا هو اسم « النهضة » وجب علينا أن نطلق على النهضة الحقيقية اسما آخر .

ثم ان أوجه الشبه بين شعراء الأمرة التاريخية في الصين والشعراء الفناثيين في ايطاليا ، أو بين الشاعر الايراني نظامي والشاعر الايطالي آريسطو ، يمكن تأويلها على وجه يخالف تماما التأويل الذي ذهب اليه كونراد وشيعته . ويمكننا القول بأن بعض مظاهر النهضة تنتمي الى العصور الوسطى من بعض الوجوه ، ولكن أين هو العمل الأدبي في الشرق الذي يضارع في روعته مسرحية هملت أو كتاب دون كيخوته ؟ الواقع أن الشرق لم يشهد مثل هذا اللون من النهضة الأدبية .

وأخيرا نستطيع أن نقرر أنه من الممكن أن يظهر أدباء يلدعون في بعض العصور بصرف النظر عن تشابه هذه العصور أو اختلافها في ظروفها وملاساتها (ومن هذه العصور ما أشرت اليه في مقالتي بعنوان : (باسيو ومنذ لستام)

٣

ان عصر النهضة الحقيقية لم يكن عصرا أدبيا فقط ، بل كان أيضا عصرا تاريخيا . وهنا نجد أن استعمال عبارة « النهضة الشرقية » لا محل له على الإطلاق . ذلك أن عصر النهضة كان هو العصر الذي اكتشف فيه الأوروبيون العالم ، وتحولت فيه حضارة اقليمية قديمة في غضون ثلث قرن (ما بين رحلة فاسكودي جاما ورحلات ماجلان) الى حضارة عالمية عمت الدنيا بأسرها ، بفضل ماامتازت به من وسائل المواصلات ، والتجارة والاستعمار . وهذا الحدث التاريخي الذي عم العالم بأسره انبعث من مركز واحد هو الغرب . ولم تكن النهضة الأوروبية نتيجة تفوق تكنولوجيا مؤقت (فقد كانت الصين تعرف بيت الآبرة ، والبسارود ، والسفن ، وكان فيها ملاحون أشداء العزيمة) ، ولكنها كانت نتيجة نشاط الطبقة البورجوازية التي استقرت في المدن الأوروبية الحرة ، وكان قيامها مستحيلا في ظل الحكم الاستبدادي بالصين .

ان التعريف العريض للنهضة. الذى ذكره كونراد ثبت أنه تعريف واسع الى حد غير معقول ، فمن السهل طبعا لهذا التعريف أن تندرج تحته العصور الوسطى (من القرن ١٢ ، أو ١٣ فصاعدا) .

سعيًا لاثبات حدوث نهضة شرقية بعث كونراد وأشياعه دراسات الأدب والثقافة المقارنة ، ولكنهم نقلوا مركز الثقل من دراسة العوامل المؤثرة فى الأدب والثقافة (طبقا لروح المقارنة القديمة) الى ايجاد الأنماط الأدبية والثقافية المتشابهة . وهذا فتح الطريق أمام اجراء مقارنات بين جميع الحضارات الأساسية وليس بين اتجاهات معينة مقتبسة فقط) ، كما يرد تقسيم العالم الى شرق وغرب ، ويسر طبع كتب مخصصة للمقارنة بين الأنماط الثقافية ، قد لا يظهر فيها اسم « النهضة الشرقية » ، ولكن مواصلة الدراسة للمقارنة لأنماط الحضارة الشرقية والغربية يوجب على الانسان أن يقرر أنماطًا نظرية محددة لكل منهما . وفى رأينا أن مقولة « النهضة الشرقية » لا تثبت على هذا المحك .

ولكن استعمال « حركة التنوير الشرقية » أكثر انطباقا على الحقائق من عبارة « النهضة الشرقية » . ويمكن أن نشير فى هذا الصدد الى ماركس الذى لقب تشير نيشفسكى ودبرو ليوبوف بأنهما « لسنجيان اشتراكيان » (أى اشتراكيان من أشباه لسنج) ، وان كان هذا اللقب يشير الى أوجه الشبه والاختلاف بين هذين المفكرين الاشتراكيين ونظرائهما من رجال حركة التنوير الأوروبية . ذلك أن لسنج الحقيقى لم يكن اشتراكيا ، كما أن الاشتراكيين الأوروبيين لم يكونوا من فلاسفة التنوير . والواقع أن تطور الأيديولوجية الشرقية تتسم بالخلط وعدم الدقة ، فنحن نلاحظ دائما خلطا بين حركة التنوير وغيرها من الحركات ، كالمخلط بين نظريات فوردباخ والاشتراكية الخيالية التى نادى بها تشير نيشفسكى ، والفلسفة الوضعية التى ذهب اليها فوكو زاوا يوكيشى والماركسية التى أخذ بها المنقفون الصينيون من أشياع لوشين . ولذلك كان من المعقول أن نستعمل عبارة حركة التنوير الشرقية مع عبارات أخرى مثل « أيديولوجية النهضة الحديثة » و « الثقافة الأوروبية الغربية » ،

على أننا اذا تسامحنا فى استعمال عبارة « حركة التنوير الشرقية » وجدناها تتفق مع عبارة « النهضة الشرقية » موهمة أن حركة التنوير فى الشرق نجمت عن النهضة الشرقية كما نجمت حركة التنوير فى انجلترا وفرنسا عن النهضة الأوروبية ، وعن الكلاسيكية (دراسة الآداب الاغريقية والرومانية) . ولكننا حين نفعل ذلك نفعل المشكلات المتصلة بتطور أوراسيا والتحول المفاجئ الذى فرضه التاريخ على بلاد الشرق ، والقوضى الثقافية لتى نجمت عن التفسير المفاجئ فى العملية التاريخية . وعلينا أن نواجه هذه الحقائق حتى فى يومنا هذا .

وأول سمة تلفت النظر عند القاء نظرة عامة على النهضة الحديثة فى البلاد الشرقية هى تحريف جميع المقولات الغربية المعتادة . فالحظ المتعرج الذى يسير فيه تاريخ

الحضارة الأوربية (عصر النهضة ، عصر الباروك ، الكلاسيكية ، التنوير ، العاطفية ، الواقعية (الوضعية)) تراه يتقلص وينتضط كالأوكارديون (آلة موسيقية) المقل ، والظواهر التي يرتبط بعضها ببعض نمطيا تمتزج معا (الباروك لا يتفصل عن الرومانسية ، والنهضة لا تنفصل عن الوضعية أو الاشتراكية وهكذا) . وأخيرا يواجه الانسان بمذهبين متمزجين يختار بينهما هما « التنوير - الغربية » أو « الرومانسية - العودة الى الأرض » .

وقد اختزلت النهضة في ألمانيا بالفعل ، أما في روسيا فلم تظهر اطلاقا . ولذلك اعترضت جوته وبوشكين مشكلة سبق حلها في القرنين ١٦ و ١٧ وهي خلق لفظة أدبية ، وإيجاد وسيلة للتعبير بشكل مسرحي عن التقدم الاجتماعي والروحي في القرنين ١٦ و ١٧ . ولذلك يبدو لنا أن هذين الأدبيين عاشا في عصرين ، أو ثلاثة عصور أدبية في وقت واحد . فجوته بوصفه مؤلف « فرتر » يعيش مع عاطفية القرن ١٨ ، وبوشكين بوصفه مؤلف « سجين القوقاز » يعيش مع تاريخ القصيدة البيرونية (نسبة للشاعر الانجليزى بيرون) . ولكن جوته بوصفه مؤلف « فاوست » ينسلخ من عصره ليعيش لحظات تاريخية مضت منذ زمن طويل في إنجلترا وفرنسا . وكما هو شأن بوشكين في مأساه القصيرة نجد جوته أقرب الى مأساة القرنين ١٦ و ١٧ منه الى هوجو أو بيرون (وإن كان كل هؤلاء الشعراء قد استلهموا شكسبير) . وكذلك نجد شعر بوشكين الفئائي يخطو خارج اطار الرومانسية ، وأقل ما يقال فيه هو أنه « نسيج وحده » تماما كما هو حال شعر جوته الفئائي . ولكن الانسان حتى في هذا الشعر الأصيل يشعر بما يشبه « اكتشاف الانسان والعالم » الذي حدث في الغرب في القرنين ١٦ و ١٧

هذه المستويات الكثيرة المتعددة هي السمة المميزة للأدب الروسى خلال القرن ١٩ وتتفق الطبقة السطحية لهذا الأدب مع الأدب الأوربي ، في حين أن طبقته العميقة تتطور طبقا لمنطق خفي باطنى يشابه بشكل كثيف ومركز منطقي التطور الأدبي الأوربي خلال قرون عديدة . إن « تاراس بولبا » حكاية رومانسية مستوحاة من الشاعر الانجليزى والتر سكوت ، ولكن لا يمكن نسبة « الألف » أو « المعطف » الى تأثير هوفمان وحده . ذلك أن بطل هوفمان مر خلال الحركة الكلاسيكية وحركة التنوير ثم رفضهما ، في حين أن ميجور كوفاليف بطل جوجول لم يسمع عن هاتين الحركتين . وقد غالى قنسطنطين أكساكوف حين شبه جوجول بهومر ، وإن كان الانسان يستطيع أن يجد فعلا في جوجول شيئا أزيل سابقا على عصر العقلانية وعصر التنوير . وعندما ألف دستوفسكى « الفقراء » وجعل ماکار ديفوشكين يرئى لحال أكاكى أكاييفتش ، ويتنقد مؤلف « المعطف » أوضح لنا هذا شيئا واحدا على الأقل هو أنه لا أحد في عالم جوجول يفكر في الحقوق الانسانية والمدنية . وإذا نظرنا الى تاريخ تطور الطبقة الثالثة (عامة الشعب) في أوروبا وجدنا أن ماکار ديفوشكين يمثل قفزة تقرب من قرن من عهد البورجوازي المضحك عند مولير الى « الرجل الصغير » الوقور عند جولد سميث وريتشارد سون وما شابههما . ومن هنا سرور بلنسكى

بقراءة « الفقراء » ودهشته ثم سخطه عندما رفض دستوفسكي أن يواصل ما بدأه ، وعكف بدلا من ذلك على « التجارب الفريية » .

وفي وسع الانسان أن يلاحظ أن مقولات التطور الأدبي في الغرب لا تنطبق دائما - الا بتعديلات جوهرية - على الأدب الروسى حتى عندما تطور على أسس أوربية منذ بداية القرن الثامن عشر . على أن الاصطلاحات الأدبية المألوفة اكتسبت معنى غير متوقع في اليابان . ففى أوائل القرن العشرين أخذ كبار الكتاب فى اليابان بالمذهب الطبيعى (دراسة الطبيعة ومشاهدتها) ، ولكن اليابانيين فهموا من كلمة المذهب الطبيعى طيفا عريضا ومتنوعا من الاتجاهات : جان جاك روسو ، ووردز ورت ، بلزاك وزولا ، فلوير وجونكور ، جوجول ، وهويس مانز ، ترجنيف ، وهوبتمان ، إيسنر ومو باسان ، ابتداء بالذين نادوا بالعودة الى الطبيعة ، وانتهاء بالذين نادوا بتسجيل الانطباعات . وظاهر أن اليابانيين كانوا يرون أن كل ما هو أوربى وكل ما يتفق مع الطبيعة إنما هو شئ واحد ، فليس بعجيب أن يختلف المذهب الطبيعى اليابانى اختلافا تاما عن المذهب الطبيعى الأوربى ، وأن يكون محاولة لاصطناع مذهب جديد واسع يتجاوز نطاق التجربة الأوربية . وقد استغرق وضع هذا المذهب بعض الوقت . ويبدو أن الثقافة اليابانية لم تأخذ شكلها الكلاسيكى الا فى منتصف القرن العشرين (وكان ذلك فى السينما أكثر منه فى مجال الأدب) حين استطاعت أن تؤثر بدورها فى الغرب .

هذا وتطور الأدب الصينى لا يسير فى خط منتظم . وقد وصلت النهضة الأدبية والأيدولوجية الى الصين فى وقت متأخر جدا وبشكل فجائى الى حد ما . ذلك أن أوروبا تحلت فجأة للوعي الصينى . وكانت الفوضى الروحية التى عقيت ذلك أمرا لا يطاق حتى لقد بدا أن تعاليم ماوتسى تونج البسيطة هى السبيل للنجاة . وهذا الطريق الذى سارت فيه الصين لا يشبه بحال انتقال أوروبا من التنوير الى الرومانسية ، ومن الرومانسية الى الواقعية الخ . ذلك أن كل أسلوب من هذه الأساليب كان يستغرق بعض الوقت حتى يصبح أسلوبا للحياة ، وكان نموه وتطوره يستغرق جيلا على الأقل أن لم يكن جيلين أو ثلاثة .

والسمة الثانية العامة للنهضة الروحية الحديثة فى البلاد الشرقية هى أن هذه النهضة أدخلت بعض الأفكار والأساليب الحديثة فى نظام قروسطى . لقد اصطبقت البلاد الأوربية بالصبغة الحديثة فى نظام عام مع بقاء بعض المقاطعات القروسطية (فاندية ، بريتانى ، المرتفعات الاسكتلندية) ، ولم تعد هناك حاجة الى تكرار عملية التحديث (إدخال الأساليب الحديثة) . والدليل على ذلك أن فرنسا لم تشهد نهضة أوربية ثانية . والواقع أن مجرد التفكير فى مثل هذا التكرار يعد ضربا من السخف ، فلا مجال لفولتير بجانب هوجو . أما فى روسيا فقد حدثت حركة تنوير بين النبلاء (راد يتشيف ، والديسمبريين (١)) ثم حدثت حركة تنوير ثانية بين الطبقة الثالثة

(١) الديسمبريون هم المصورون فى الصورة اللبرالية على نقولا الاول : قصر رومسبيا ، فى

ديسمبر ١٩٢٥ (المترجم) .

من الشعب (الاشتراكيان اللسنجيان اللذان سبق ذكرهما) . وفى عشية القرن العشرين حدثت حركة تنوير ثالثة شملت الأقليات القومية والطبقات الدنيا فى المدن . وفى كل مرة كانت حركة التنوير الجديدة تصطبغ بالطبقة المثقفة القديمة التى أتيج لها الوقت للعدول عن أيديولوجيتها عن النهضة الى أوضاع أكثر تعقدا ، وبذلك ظهرت صراعات لم يعرفها الغرب ، ومن ذلك الصراع الذى نشب بين دستويفسكى ودبرو ليووف وتشير نيشفسكى وهما اللسنجيان اللذان سبقتا الإشارة إليهما .

وفى البلاد القديمة التى تصطبغ بالصبغة الحديثة نجد أن عملية التطور تسير موازية لتطيرتها فى أوربا . ومع ذلك فإنها لا تصطبغ بالمجتمع القديم المتخلف فحسب ، بل تصطبغ أيضا بماضيتها هى ، وبموجة الحركات التى تنشأ فى محيط دائرة المجتمع ، وتعتمد من جديد ما سبق حدوثه فى المركز . وهذا الموقف الذى لا يمكن تصور حدوثه فى الغرب هو حقيقة واقعة فى روسيا ، فرومانسية دستويفسكى أغضبت بلنسكى ، وكان شبح بانكو قد ظهر فى مكاتب تحرير « أوتشستنى زايسكى » (حوليات الوطن) ، وكان العلميون (النهلستيون) الذين ظهرُوا فى العقد السابع بالنسبة لدستويفسكى بمثابة « كابوس شيطاني » ، لأنه هو نفسه مر بتجربة من هذا النوع .

ويبدو أن اليابان فى هذا المجال أقرب الى أن تكون بلدا أوربيا من روسيا نفسها . فبعد ثورة مائذنى لم تقتصر النهضة الحديثة فيها على مستوى واحد (كما كان شأن اصطلاحات بطرس الأكبر) ، بل شملت جميع مستويات المجتمع ، وانتشرت بنجاح كبير . ويبدو أن ذلك راجع الى الطابع الخاص الذى اتسمت به التقاليد اليابانية ، والتراكم التدريجى لعناصر النشاط الاجتماعى منذ عهد الاقطاع . ومع ذلك ففى وسعنا أن نشير الى حالة العزلة التى سادت اليابان فى الفترة السابقة على حركة التنوير فى القرن الثامن عشر . وفى تلك الفترة ساعدت المؤثرات الخارجية على نمو عناصر جديدة . ولكن الحركات التلقائية الذاتية والمؤثرات الخارجية ظلت ضعيفة ومنعزلة ، فلم تشمل المجتمع كله . وقد حاولت العناصر الجديدة أن تعبر عن نفسها باللغة القديمة ولكنها بقيت مبهمه غير مفهومة (١) .

وفى وسعنا أن نتحدث عن عصر ما قبل التنوير فى الصين التساجية ، فنقول انه ظهرت فيها حركتان ذاتيتان : (الأولى) عودة الكنفشيوسية الى منابها الأصلية بعد أن اتجهت فى العصور الوسطى نحو البوذية ، واقتبست منها بعض العناصر الميتافيزيقية والصوفية . وقد أدت هذه العودة الى بروز الأفكار العقلانية الى مكان الصدارة ، (والثانية) السخط على الأسرة الحاكمة « البربرية » الأجنبية التى جرحت الكبرياء الوطنى الصينى . وقد عم هذا السخط كل مكان ، وأدى الى ذبوع فن الهجاء ، فصوبت

(١) يجب أن لا يتبادر الى اللحن أن السواويل والمؤثرات الخارجية يمكن أن تفتى عن السواويل التلقائية الذاتية ، لما لم توجد رغبة ذاتية فى التجديد فان المؤثرات الخارجية مهما كانت قوية لا تفتى شيئا . ومن ناحية أخرى لا يمكن لأى الحركات الذاتية أن تلتى نجاحا مالم تسترشد بالمثل من الخارج (المؤلف) .

المعارضة سبها النقد الى نظام الحكم . وليس معنى ذلك حدوث حركة « تنوير » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، اذ ان حدوث هذه الحركة يتطلب ظهور قليل من الافكار الايجابية (التقدم ، التطور ، الحقوق الانسانية والمدنية) . ولكن هذه الافكار لم تظهر في الشرق . وقد ساعد النفوذ الغربي على نشر هذه الافكار ، ولكنها ظلت واهية وسطحية حتى لقد ظلت فكرة حقوق الانسان الثابتة موضعاً للشك والجدل حتى في القرن العشرين .

والسمة الثالثة للنهضة الحديثة في بلاد الشرق هي سمة الانتوفيلية أو العودة الى الأرض كمظهر من مظاهر الرومانسية التي هي رد الفعل الشرقي لحركة التنوير ، وذلك خلافا لما حدث في انجلترا وفرنسا . وايضاح ذلك أن الحركة الرومانسية في هاتين الدولتين حافظت على الطابع **العالمي** (لا القومي) في دراسة العصور الوسطى ، في كل بلد ، لا في بلادهم وحدها ، لاعتقادهم أن المثل الأعلى الرومانسي يمكن التماسه خارج أوطانهم أي في الشرق . ولذلك لم تكن حركة التنوير في نظر الانجليز والفرنسيين حركة اجنبية يهربون منها ، بل كان العكس هو الصحيح ، اذ جنحوا الى الهرب من وطنهم « المستنير » (أي الذي تأثر بحركة التنوير) . ولكن هذا الوضع الذي حدث في الغرب يختلف تماما عما حدث شرقي نهر الراين . ذلك بأن الألمان كانوا يرون أن حركة التنوير حركة دخيلة وقذت عليهم من الخارج ، فقد تعرضت ألمانيا لغزو نابليون ، ثم أدخل فيها قانون نابليون بدلا من القانون الجرمانى ، واقتلع النظام الاقطاعي بالقوة من الأراضي الألمانية . وكانت نتيجة ذلك كله ظهور لون خاص من الرومانسية الألمانية شعارها « **العودة الى الأرض** » ، أي العودة الى الأصول والتقاليد القومية الصرفة . ولقد ظهرت عبارة « العودة الى الأرض » في روسيا أصلا . ولكن حدث في ألمانيا بخاصة أن البحث عن الأصول والتقاليد القومية أصبح أهم شيء بالنسبة للرومانسية الألمانية ، وأفضى ذلك الى نبذ كل ما هو أجنبي أو دخيل حتى ولو كان شرقيا .

ولقد قال **هاين** ذات مرة موضحا الفرق بين الوطنية الفرنسية والوطنية الألمانية: ان الأولى تجعل القلب رجيا واسما (لأنها تنزع الى الطابع العالمي) ، أما الأخرى فتجعل القلب ضيقا حرجا (لأنها تنزع الى الطابع القومي الضيق الأثني) . ومثل ذلك يقال عن الرومانسية الغربية والشرقية . فالرومانسيون الغربيون كانوا هليئو فيليين، أي محبين للاغريق متعصبين لهم ، على الرغم من أنهم ليسوا من بني قومهم ، في حين كان الرومانسيون الشرقيون طرائق قندا ، فمنهم الجرمانو فيليون أي المحبون للألمان المتعصبون لهم ومنهم ، السلافو فيليون أي المحبون للعنصر السلافي وهكذا . ومن ذلك ترى أنه - بدلا من حمل لواء النضال في سبيل تحرير أمة اجنبية كما فعل الشاعر الانجليزى بيرون الذي ضحى بحياته في سبيل تحرير اليونان - ترى أن كل شعب من الشعوب الشرقية يحمل لواء الخاص ، وما هذا اللواء الا رمز لكراهية كل ما هو أجنبي أو دخيل . وقد انتحلت الحركات الانتوفيلية في الشرق شعار كراهية الفرنجة الذي ابتدعه الألمان مع تعديلات طفيفة .

هذا وضروب التهم التي وجهها الألمان الى فرنسا في البداية تجرى على وتيرة واحدة . ويلاحظ أن هذه التهم وجهت بعد ذلك الى أوروبا الغربية بوجه عام (بما فيها ألمانيا) ، ثم وجهت الى الجنس الأبيض كله (بما فيه الروس) ، وهكذا . ولكن يلاحظ أن اعلاء كل عنصر لمزاياه القومية لا يجرى على وتيرة واحدة ، وفي هذا أيضا يمكن أن نتبين أيديولوجية « العودة الى الأرض » .

ومن التهم التي وجهت الى الغرب أنه بؤرة الفساد ومبارة الرذيلة . على أن حركة العودة الى الأرض تسمح أحيانا باقتباس التكنولوجيا الغربية ، ولكن على نحو لا يفسد المعايير والقيم الأخلاقية القومية . ومن ثم ظهر الشعار الصيني (الياباني) القائل : « أخلاق شرقية ، وتكنولوجيا غربية » .

وإذا كان التفوق الأخلاقي في الشرق موضعاً للشك فإن التفوق الديني يظهره ويعوضه . وهذا الاتجاه واضح من عهد السلافيون فيلينيون القدامى - مروراً بدستوفسكي - الى المدافعين عن الهندوسية والاسلام في الوقت الحاضر (انظر مجلة « فيدانتسا كيساوي » ومجلة « اسلاميك ريفيو »)

وأحيانا يضيف غير الغربيين الى فضيلة التفوق الأخلاقي الفردي تفوق النظم الاجتماعية المبنية على فكرة الجماعية ، ورعاية جميع الأفراد لواجباتهم نحو الإمبراطور أو المجتمع الريفي . وربما لم يقرأ جولويس فيري ما كتبه ياكوفين أو هرتزن ، ولكن اشتراكيته الأفريقية مبنية تقريباً على الأسس والمبادئ التي تقوم عليها اشتراكيتهما الروسية .

وأخيراً نجد أن حاسة الإدراك العام التي تتسم بالجفاف عند الغرب يقابلها الحسب العاطفي الفياض في الشرق : سواء في ذلك العاطفة الألمانية ، وتقاليده اليابانيين الخاصة بالشاي . وأسلوب الزنوج في التفكير بأقدامهم في أثناء الرقص .

وفي نظر القائلين بفلسفة العودة الى الأرض في أبسط مظاهرها وأكثرها مدحاً يبدو العالم الغربي كأنه ضرب من الهواء أو العماء الروحي الذي لا يوجد فيه سوى العلم أو التكنولوجيا ، أما الأنثروفيليون المستنيريون فإنهم يقدرون صفات الحضارة الغربية ، ويدركون مدى القصور في نظرية العودة الى الأرض . ولذلك يذهب بعضهم ومنهم الرئيس سنجور الى أن فكرة الصراع ضد الغرب سوف تستبدل بها فكرة المزج بين العقلانية الأوروبية (الفرنسية) والعاطفة غير الغربية (الأفريقية)

هذا والحجة العقلية التي تستند إليها الأنثروفيلية هي الجوانب غير الانسانية للنظام الرأسمالي . وتكمن قوة الأنثروفيلية في نقد الحضارة الحديثة ، وبيان أنها ليست مثلاً أعلى مطلقاً وكاملاً . وقد عبر دستوفسكي عن هذا النقد بعبارات شديدة العمق لأنه كان ينظر الى أوروبا من الداخل بوصفه رجلاً أوروبا ومن الخارج بوصفه غير أوروبي . وهذه النظرة المزدوجة أصابت كبد الحقيقة أكثر مما أصابتها النظرة الأوروبية المفضية . وتكمن قوة الأنثروفيلية في تقديمها لأساليب انتشار الحضارة الحديثة ، فالغربيون

ينشرون الأفكار والمبادئ والنظم التقدمية معتقدين أنها لابد أن تصبح راسخة الدعائم . ولكن الأثونفيليين يتخيرون من النظم ما يمكن أن ترسخ دعائمه في ظل الأوضاع السائدة في بلادهم . وتجربة النظم البرلمانية في باكستان ونيجيريا وغانا تثبت أن المسألة أبعد من أن تكون هينة .

وقد أوضح الأثونفيليون بطريقة مقنعة القوة المنطقية الباطنة التي تمتاز بها حضارة لا تتغير بسهولة ، وإذا ما تغيرت فانما تتغير لأسباب غير المراسيم الحكومية . ولذلك فإن العالم الباطنى للإنسان أى القيم الانسانية الباطنية لا شعورية وشبه شعورية هو عالم الأثونفيل ، وفى هذا يختلف الأثونفيل عن الرجل الغربى الذى يهتم بحل المشكلات الملحة المتصلة بتنمية بلاده أكثر من اهتمامه بالقيم الانسانية الذاتية . ولا شك أن هذا المنهج أكثر فائدة بالنسبة لرجل السياسة ، أما بالنسبة للاديب فإن أكبر شيء يهمه هو ما يتجاهله رجل السياسة . ومن هنا كان الاتجاه الى منهج العودة الى الأرض الذى اتبعه عدد من كبار الأدباء من دستوففسكى الى كواباتا ياسونارى . ذلك أن موهبتهم الفنية القوية تدفعهم الى اتبلاع المنهج الذى يهديهم الى أداء رسالتهم الأدبية وهى « اكتشاف أسرار النفس الانسانية » (دستوففسكى) .

يبد أن الأفكار التى تؤتى بعض الثمرات فى عالم الفنى (حيث تتجلى قوة الرومانسية ، وتكشف مواطن الضعف فى حركة التنوير) قد تصبح عقيدة بل خطيرة اذا جريت فى محيط الحياة الاجتماعية . ولا شك أن التحقيق فى عالم الخيال بعيدا عن عالم العقل له سحره وفنتته فى الحياة الروحية (وفى الأدب الذى يتبع هذه الحياة الروحية) أما فى مجال الحياة الاجتماعية فإن الكلمة العليا هى للعقل الرزين الدقيق .

والتناقض الذى تنطوى عليه الأثونفيلية هو احتواؤها على عناصر من التاريخ العالمى المعاصر التى تبدو فى شكل محلى عتيق عفى عليه الزمن . ولكى يقاوم الأثونفيل « شيطان التقدم العالمى » تراه يعبد الهة المحل الخاص . وفى هذا الصراع يخرج الشيطان دائما منتصرا . وقد حدث شيء من هذا القبيل . فى الامبراطورية الرومانية القديمة حيث قامت وحدة سياسية وإدارية غير روحية على انقراض الثقافات المحلية المرتكزة على طائفة من القيم الانسانية . ولكن الامبراطورية محتها جميعا واستأصلت شأفتها واحدة بعد أخرى ، ولم تقم بدلا منها سوى عبادة أكثر عمقا هى عبادة صغار الأمراء . وبدا واضحا أن هذه الآلهة المحلية مآلها الى الزوال . وقصارى ما استطاعت أن تفعله أنها دفعت الناس الى القيام بثورة مستمته كما فعل اليهود فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد .

ولكن الوحدة غير الروحية التى أقامتها الامبراطورية الرومانية كان مقضيا عليها أيضا بالزوال ، إذ لم تستطع أن تقف على قدميها دون أن تسندها دعامة روحية . وقد تقدمت المسيحية بحل هذه المشكلة . ذلك أن اليهودية التى ارتبطت بالحياة

القبلية جاءت بديانة ربطت الناس بعضهم ببعض وشرعت لهم عبادة مشتركة • أما في المسيحية فقد تحول الارتباط اليهودي بالأرض إلى رباط « تجريدي » عالمي ، وقد انتصرت المسيحية في هذه الصورة التجريدية العالمية .

وليس في وسعنا أن نحدد أى شكل من أشكال الوحدة الثقافية المؤلفة من الثقافات السائدة في الغرب والشرق الأوسط والهند والصين وأوروبا وأفريقيا سوف يختاره العالم الحديث • ولكن من الواضح أن التفاهم المتبادل والاهتمام العميق بهذه الوحدة شرط لا بد منه لتحقيقها • ومن الواضح أيضاً أن الأمد لا يزال بعيداً دون تحقيق هذه الوحدة •

وما دام الرجل الأوربي العادي يعد « بربرياً » في نظر أسفار الأوبانيشاد الهندية المقدسة ، أو في مناظر « سونج » الطبيعية ، فإن طبقة المثقفين الشرقيين لن تستطيع التخلي عن دورها في الدفاع عن تقاليد العتيقة التي عفى عليها الزمن ، دون أن ترتكب جريمة لا تفتقر • وما دامت القيم الشرقية لم تعد أساساً لثقافة عالمية ناشئة فإن أدباء الشرق مضطرون إلى أن يذودوا عن « أرضهم » غارة الفكرة العالمية • ولذلك إذا أريد القضاء على رد الفعل الرومانسي العقيم وجب علينا أن نفهم الجانب الصحيح منه ، وذلك بالتعمق والتوسع في فهم المراد بفكرة التقدم •

الكاتب : ج . س . يوميرانتر

استاذ بمعهد أعلام العلوم الاجتماعية • كان مدرسا في إحدى القرى من عام ١٩٥٣ - ١٩٥٦ • ولد في فيلنيس عام ١٩١٨ ، وفي عام ١٩٥٩ التحق بالقسم الشرقي لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي حيث تخصص في دراسة المذليات المقارنة • له عديد من المقالات عن دستوفسكي ومقالات فلسفية أخرى •

المترجم : أمين محمود الشريف

رئيس مشروع الألف كتاب لوزارة التربية والتعليم ؛
ومدير دائرة المعارف لوزارة الثقافة سابقا •

وضع المرأة في الهند القديمة وألوان الخضوع التي كانت تعاني منها في النظام الأبوي

انتقال في كلمات

هذه دراسة في وضع المرأة الهندية خلال حقبة طويلة من تاريخ الهند ، تتصل بالمهود الموعلة في القلم ، حيث كان للهند حضارة مزدهرة ، ثم تدرك غارات الآريين وغزواتهم حوالي عام ١٥٠٠ قبل الميلاد ، وتدور مع عجلة الزمان حتى تصل الى غزوات شعوب أخرى كالأغريق والفرس والترك ، ولكنها لا تتناول العصر الاسلامي ، دراسة أجرتها الكاتبة الباحثة الاجتماعية الهندية شرياما اندراديفا في الأسفار الهندية القديمة ، من كتب دينية • كالفيد والبراهمانا والابانيشاد ، وملاحم مشهورة كالرامايانا والمهابهارتا ، ومؤلفات عقائدية وفلسفية أخرى ، كقوانين مانو ، والسوترا ، وغيرها • وتخيرت الكاتبة الباحثة في كل هذه الأسفار الفقرات التي تتحدث عن المرأة ، واستخلصت منها فكرة واضحة تصور وضع المرأة الهندية عبر العصور الطويلة المتعاقبة •

كانت المرأة قبل الغزوات الآرية تعيش في مجتمع أموي ، الأم فيه هي المسيطرة ، تتمتع بحقوق كاملة ، كحق الملكية ، والميراث • لها شخصية متفوقة • ثم جاء الآريون بنظامهم الأبوي ، الكلمة والسيطرة فيه للرجل ، رب الأسرة ، فساد وضع المرأة ، وهبطت مكانتها ، وانحوت

شخصيتها ، وفقدت الكثير من حقوقها ، وبخاصة حق الملكية ، والميراث ،
والمعاملات المالية ، وغير ذلك ، وأصبحت تابعا ذليلا للرجل ، تلزم
بطاعته وخضوعه ، والاخلاص له ، وهي لا تسلم مع ذلك من الشكوك في
طهرها وعفتها ، فهي متهمه دوما بالاتصال بالرجال ، سواء كانت فتاة
عذراء أم امرأة متزوجة ، ومن ثم رتب الأديان والكتب المقدسة من
الشعائر ما يضمن للزوج ولا زوجته ، أو زوجاته (إذ كان تعدد الزوجات
مباحا) . وتضمنت الكتب المقدسة والحكم والقوانين وعودا جميلة للمرأة
التي تخلص لزوجها ولبيتها ، وعقوبات صارمة للزوجة العصية
غير الوفية .

وقد قصرت الكاتبة هذا البحث على حالة المرأة في الهند القديمة ،
فلم تتقدم به حتى مشارف العصور الإسلامية . وليس من ريب في أن وضع
المرأة ثمة قد ناله الكثير من التحولات الجذرية ، وتغيرت معالم الصورة
الدلية التي رسمتها الكاتبة في مقالها هذا .

يرتبط وضع المرأة في أي مجتمع ارتباطا وثيقا بالبنية الأساسية لهذا المجتمع .
فإذا بحثنا في الكيفية التي تكونت بها الأبنية التقليدية للمجتمع الهندي تسنى لنا أن
نرى أنه بقي غضون المواجهات التي جرت بين مختلف المجموعات السلالية التي أدت
في نهاية المطاف إلى تشكيل مجموعة متكاملة ومتدرجة تشكلت الصفوة المتأزدة من بين
الفراة النازحين ، وفي الامكان أيضا أن نرى أن القيم الخاصة بهذه الطبقة المتأزدة قد
فرضت قسرا على الثقافة الإجمالية التي ترتبت على تلك التفاعلات المتنوعة ، أما الفزاة
الذين كانوا يعانون شعورا عميقا بالخطر فإنهم فرضوا العديد من الممارسات الشعائرية
للمتنوعة بقصد إبعاد مخاوفهم من الإبادة . وتجد النساء اللواتي كن يعتبرن منتميات إلى
مجموعة معادية للفراة تختلف عنهم من حيث السلالة والثقافة ، قد هبطن من أجل
ذلك إلى وضع أدنى . وتبعاً لهذه التفرقة الأصلية رسخ في نفسية المجتمع شعور عميق
بالريبة من النساء .

ومما يلفت الأنظار أيضا الكيفية التي توصل بها أفراد الصفوة من المجتمع إلى
التصدي للتغيرات الاجتماعية ، فكلما تبدت ظروف ملائمة لمثل هذه التغيرات قاوموها
متذرعين بضرورة العودة إلى القواعد التقليدية . ولا بد أن تكون هذه العودة انتقائية
حتى تبدو مقبولة للضمير الجماعي . وكثيرا ما دخلت بعض السنن والقيم الشعبية في
الأبنية الاجتماعية الراسخة ، في حين استبعدت بعض العادات القديمة بقصد اجتذاب
جماهير الشعب واكتساب ثقتهم . ولا شك أن العلة في ذلك ترجع إلى رغبة الصفوة
في الاحتفاظ بمكانة متميزة تتهددها بعض المتغيرات الجذرية بالضياع . وقد قام عصر
التجديد في المذاهب التقليدية على مخطط متناسك منطقياً اشتركت فيه أشد الفئات
الاجتماعية معاقدة للاستقلال .

وقد خبر وضع المرأة في الهند تطوراً مستمراً خلال بضعة آلاف من السنين ، وأسهم في تشكيل هذا الوضع مختلف العوامل الاجتماعية والثقافية ، من خارجية وداخلية . وتشهد النصوص القديمة ، ابتداء من العصر الفيدي (١) تقلبات متنوعة خبرتها أحوال النساء طوال التاريخ الاجتماعي والثقافي الطويل لشبه القارة الهندية . وأسفار الفيدا أعظم شاهد على المواجهة القوية التي حدثت في حوالي عام ١٥٠٠ قبل الميلاد . وقد ترتب على هذا الصراع بين سكان الهند الأصليين وبين الغزاة الآريين لا حدوث تغيير جذري في وضع المرأة فقط وإنما أيضاً انهيار البناء الاجتماعي الثقافي السابق نهياراً تاماً ، فحل محل نظام الأمومة القائم وقتذاك مجتمع ذو طبيعة أبوية . وأظهر الآريون المنتصرون رغبة طبيعية من النساء اللواتي ينتمين إلى شعب مهجور ، واللواتي انحدرن إلى حالة العبودية . وأنا لنجد في أصول هذا المجتمع نفسه الهيكل الأساسي للوضع الخفيض الذي كانت فيه المرأة الهندية .

وفي حوالي القرن الثاني قبل الميلاد تعرضت هذه الأبنية الاجتماعية العتيقة لكثير من التهديدات الصادرة من مختلف الظروف والمؤثرات السياسية والاجتماعية والدينية تحت وطأة الغزوات الجديدة غير الآرية ، والمفاهيم الدينية ، والبوذية والجانية (١) . وبدأ من الضروري ، ليتسنى التصدي لهذه الهجمات المتنوعة ، وإشاعة حيوية جديدة في المجتمع القائم ، إحياء روح التقاليد القديمة . ويرجع الفضل في دعم القواعد الاجتماعية القديمة أولاً إلى « أسرتي مانو » فيدا النهضة البرهمانية . وقد أكد « مانو » بشدة قيمة القواعد والتقاليد الفيدي ، لكي يكفل أساساً متيناً للبناء الاجتماعي الأبوي . وجاءت « الأسمرينات » اللاحقة ، والملاحم الكبرى ، والنظم الميتافيزيقية ، فأكملت تأثيرات « أسمرتي مانو » . وقد جعلت أسفار الفيدا للمرأة بصورة واضحة وضماً أدنى من وضع الرجل .

وكان للمجتمع الآري في عهد الفيدا بناء أبوي قوي . غير أن الكثير من الآريين تزوجوا نساء ينتمين إلى مجموعات يحكمها النظام الأموي . ومن ثم تعرض تراثهم الثقافي لتهديد خطير ، فلم يكن مناص من أن يتشددوا عند إقامتهم النظام الأساسي لوضع المرأة . وتشير نصوص البراهمانا إلى أن العناصر التسوية في الجماعات البشرية كانت عرضة لألوان شديدة من الريبة . ونجد في هذه النصوص الكثير من الفقرات التي لا تتحدث في صالح المرأة . وتصف « الجريطة سوترا » ، (٢) العديد من الطقوس التي تؤدي قبل الزواج وبعده لكي تبعد ضروب الأذى التي تقترفها الزوجة ضد الرجل الذي يبدو أن قلبها قد أصغفاه .

(١) نسبة إلى الفيدا ، وهي كتب الهندوكية المقدسة التي كتبت باللغة الفيدي ، اللغة الأم للسبكرية وتضم أربعة أسفار : الراج فيدا ، والسافيدا ، واليايورفيدا ، والأتارفيدا (المترجم) .
(٢) الجانية : مذهب ديني هندي ، نشأ مع البوذية في القرن السادس قبل الميلاد (المترجم) .
(٣) السوترا : مجموعة حكم تلخص جانباً من التعاليم الدينية الهندوكية (المترجم) .

وازداد وضع المرأة هبوطاً في عصر النهضة البرهمانية الأولى التي تألفت خلالها « اسمريتي مانو » ، أي في حوالي القرن الثاني قبل الميلاد ، وكان ذلك العصر يمر بأزمة • وتفككت القواعد القديمة التي كانت سائدة في العصر الفيني بعد أن تعرضت لشتى التهديدات ، وكانت العقيدة البوذية أكبر التحديات التي جابهتها • وكانت الشيع الهرطقية التي انضم إليها بنوع خاص السكان الذين ينحدرون من أصل غير آري تشكل تهديداً آخر • ونجم تهديد آخر عن وصول بعض الغزاة الأجانب من اغريق وبارثيين ، وساكّا ، وكوزّا ، الذين استقروا في الإقليم الهندي • وكانت السمات البدنية لهؤلاء الغزاة قريبة الشبه من السمات المعروفة عادة لأفراد طائفة البراهمة وتتوافق كثيراً مع معايير الشعور الشقراء والبشرة الفاتحة اللون التي أشار إليها « باتانجالي » وقال أنها تميز البراهمي الحق •

ويبدو أن المذاهب الفلسفية والقواعد القانونية قد تطورت بقصد دعم القواعد الاجتماعية السلوكية دعماً قوياً فعالاً • راحت بعض النظم الميتافيزيقية تضفي سمة شخصية على أصل العالم المادي — براكريتي ، أو مايا (١) — فعرفت أصل العالم بأنه زوجة « بوروشا » أي الحقيقة النهائية • وبرزت هذه النظرية ، في مطاق ميتافيزيقي ، دور المرأة الواقعي في النظام الاجتماعي التقليدي • وبكيفية مماثلة ، نسبت نظرية الكارما ، (٢) وضع المرأة الخفيض إلى عواقب الأخطار التي ارتكبتها خلال أطوار الوجود السابقة • وتبعاً لهذه القواعد ، لم يعتبر المشرع المرأة صاحبة حقوق وأهلية كاملة • وتدخلت المبادئ الدينية بنفس هذا المعنى ، وبشرت المرأة التي تتبع باخلاص كل القواعد المقررة رغم الصعوبات التي تعترضها في أداء واجباتها ، بالعديد من الثواب السماوية •

المرأة في العصر الفيني

يبدو أن المرأة في مجتمع عاش في عصر سابق على العصر الآري كانت تعتبر ندا للرجل • وكان النساء يحاربن في ميادين القتال جنباً إلى جنب مع الرجل ، وفي الريح فيدا (٣) يوجه « اندرا » (٤) عبارات الإزدراء إلى « دازا شامبارا » لأن جيشه كان من النساء :

(١) مايا : كلمة سنسكريتية معناها في الفيدا والبوذية مجموعة التصورات والأوهام التي تشكل العالم (المترجم) •

(٢) الكارما : التقدر أو الجبرية ، عقيدة أساسية في الديانات الهندية (المترجم) •

(٣) الريح فيدا : ألقم أسفار الفيدا الأربعة ، وفيه أناشيد تمجد الآلهة (المترجم) •

(٤) اندرا : إله الحرب ، أكثر آلهة الفيدا أهمية وأسماءها مكانة (المترجم) •

لقد جعل دازا شاميلارا من المرأة عدته ، فماذا يستطيع جيشه الهزيل (أبالا) أن يوقعه بجيش من أدنى ؟ « ولغة « أبالا » تنصرف الى المرأة . ولم يزل هذا النعت حتى وقتنا الحاضر ينطبق بعامة على المرأة » .

وفي عصر الغزوات استولى الآريون ، ضمن ما استولوا عليه من غنائم ، على عدد هائل من النساء اتخذوهن زوجات لهم . ومن الملاحظ أن لفظة « فادهو » غى الريح فيدا تنصرف الى كل من الزوجة والجارية . هذا التفسير المعنوي تدعمه القاعدة العامة التالية التي أوردتها الأتارفا فيدا . اذا أمسك البراهمى بيد امرأة ، حتى ولو كانت متزوجة من قبل ، أصبحت زوجته «

وفي الريح فيدا ملاحظات مكدرة للنساء . يقول الشعاع : حكم أندرا بأن النساء غير قادرات على السيطرة على عقولهن ، ومن ثم ينبغي لهن أن ينتظرن الى أسفل لا الى أعلى . « ويجاول « أورفازي » أن يواسى « يورورفا » فيصرح له بأن حب النساء لا يدوم ، فقلوبهن قلوب ضبايع » .

وفي الريح فيدا أيضا أناشيد كثيرة تشير صراحة الى نظام تعدد الزوجات . وكان الآريون يرغبون في العديد من الزوجات ، وكان على آلهتهم وملوكهم وزعماء عشائرتهم أن يساعدوهم في اشباع هذه الرغبة . والكثير من الأناشيد تسبج بحمد « الاسفين » لأنها وفرا زوجات ممتازات : « لقد هيا الأمور حتى أصبح سيافانا زوجا للعديد من العذراوات » . وعلى هذا المنوال أهدى الملك تراسداسيو الى سورا بهي ، على ضفة نهر سوفاستو خمسين زوجة . وتلقى فاستستا أيضا من الملك سودازا هدية تتمثل في عربتين تنقلان الكثير من النساء . ومع ذلك فكثيرا ما نجد وصفا مؤلما للمصير التعس الذي ينتهى اليه رجل ابتلى بعدد كبير من الزوجات ، يحطن به من كل جانب حتى يقدو فريسة لآلوان من البؤس والشقاء .

وتعتبر الأناشيد الفيديّة تعبيراً قوياً عن المنافسة ومشاعر الغيرة التي تجيش في هؤلاء الضرائر . هذه الأناشيد ، بمضمونها وأنماطها قريبة الشبه من الأغاني الشعبية ، وتتجلى فيها غيرة المرأة بصبارات قوية ، وفيها اشارات الى بعض الأعشاب التي يقال أنها تفيد في منع الزوج من توثيق علاقاته بالزوجات المزاحمات . وتقضخ اندراني ، نموذج الزوجة المثالية عن مشاعرها . بصراحة بالعبارات الآتية :

استخلصت هذا العقار القوي ،

الذي يقضى الزوجات المزاحمات ، ويوفر محبة الزوج .

أيها النبات الرباني ، القوى الجميل ، الذي ترتفع أوراقه الى أعلى عليلين ،

أبعد عني مزاحمتي ، واجعل لي زوجا وحلي ،

أيتها الممتازة (أوتارا) ، ساعديني على أن أكون الممتازة (أوتارا) ،
وأن أكون أفضل الفضليات ،

واجبى مزاحمتى أقبح القبيحات (ادھارا) ،
لن أنطق باسمها ، لأنى لا أحبها ،

وأود لو استطعت أن أطردھا الى أقصى العالم ،
أيھا النبات ! فى مقدورى أن أطردھا الى أقصى العالم ،
أيھا النبات ! فى مقدورى أن أصير قوية مثلك ،
فلنوحده قوانا لنسحق الزوجة المزاحمة .

وفى الأكارفا فيدا ، تنتمى زوجة نجحت فى الاستيلاء على كل أموال زوجة أخرى.
مزاحمة أن لا تعود ضررتها من بيت أهلها :

استوليت على أموال هذه الشقية (الزوجة المزاحمة) ،
على ثروتها كلها ، وكاننى استعرت من الشجرة أزهارها ،
لأصنع منها أكليلا ،

وكاننى أقمت ها هنا ، على قاعدتها ، طودا سرمديا ثابتا
فلتبقى دوما قابضة فى دار أهلها .

وليس لمشاعر الحسد التى تضطرب فى نفسها حدود . وهى تتأشد الى الموت
بذاته لكى يمد لها يد المعونة :
« آياما » هلا تزوجت هذه المرأة ،

أو لعل الحظ يسعدها الى ذلك الحين ، فتبقى مع أمها وأبيها وأخيها .
وفى الريح فيدا أناشيد تصف المرأة ، بملامح كائن فخور ، سائد ، وممتلئ
قوة :

تشرق الشمس (مثلما) يشرق حظى ،

وهى تعلم بأنى زوجة منصوره تحسن قياد زوجها ،
وانى نشيطة ، أعرف من الأحاديث أحلاها ،
وسوف يتبننى زوجى ،

أما أولادى فقادرون على إبادة العدو ، وأما ابنتى فانها تتألق بحسنها ،

اننى فى فيض من السعادة ، لأن زوجى ينشدنى أحلى أغانيه (١)

وتستشهد آداب الفترة الأخيرة من العصر الفيدى بقواعد الريحافيدا • فالتأثيرا
سامهيتا تيرر تعدد الزوجات كىفية فى منتهى البساطة ، وذلك بالإشارة الى شعيرة
التضحية :

يتزوج الرجل امرأتين كما يربط عمود التضحية بحبلين ، وكما لا يربط عمودا
التضحية بحبل واحد لا يجوز للمرأة أن تزوج رجلين • وتصرح الإيتاريا برهمانا
بأسلوب مماثل : « وهكذا يجوز للرجل أن يكون له العديد من الزوجات ، فى حين
لا يجوز للمرأة أن يكون لها عدة أزواج » • وتذكر الساتاباتا برهمانا أن من حق
الملك أن يكون له ثلاث طوائف من النساء - بخلاف « المهيى » أى الملكة المتوجة :
فأفاقا ، الزوجة الأثيرة ، والباريفريكتا ، الزوجة المهجورة ، والبالاجالى ، الزوجة
للتنمية الى طبقة شعبية دنيا •

وعلى مسار التاريخ أصاب وضع المرأة تدهور بين • تقول التاتيريا سامهيتا :
« وهكذا فإن المرأة ناقصة العقل ، ليس لها حق فى الميراث ، ووضعها أدنى من وضع
الرجل الأثيم » • وتجلت أيضا بعض مشاعر الرية أزاء اخلاص المرأة • فى ذلك
تقول التاتريانى سامهيتا : « المرأة خبيثة بطبعها ، حتى أنها لتخدع زوجها الذى اشتراها
فتعاشر غيره من الرجال » وتذكر السامهيتا نفسها أنه محظور على المرأة أن تحضر
مجالس « السابها » أى المجالس الفيدية •

وأنا لنجد فى الساتاباتا برهمانا أن على زوجة الرجل الذى يقدم القرابين ، إبان
الاحتفال بالفارونا براجهازا (١) أن تعترف للكهان الذى يتولى القداس بعلاقاتها خارج
الزواج ، فيختل الكهان بالزوجة ويسألها « من الذى كان بينك وبينه علاقة ؟ » فالمرأة
التي تنتمى (بالزواج) الى أحد الرجال ، وتوثق علاقات مع رجل آخر ، تهين فارووتا (٢)
أهانة جسيمة • ولذلك يستجوبها الكهان لكى لا تشترك فى التضحية وهى تطوى
بين ضلوعها خوفا دينا • فإذا اعترفت بخطيتها خف ثقل الخطيئة لانكشاف أمرها ،
وهذا هو علة سؤال الكهان • فإذا رفضت المرأة أن تعترف بعلاقة من هذا النوع
فإنها تسمى الى كل من حولها اسلاء بالفة • هذا التقليد يفترض أن عاقبة الخطيئة
تنمحي بالاعتراف بها أمام الكهان •

(١) الريح لينا : مما لا يخلو من القائلة أن نيين أن هذه الأسطورة • على غرار الأغاني الشعبية
الهندية فى ذلك العصر ؟ تذكر عددا من الأيساء ، ويتنا واحدة فقط •

(٢) قرايين استغرضائية تكلم الى فارووتا بفرض تجنيب ذرية الراهب عواقب لئمة الإله •

(٣) فارووتا : إله السماء • من آلهة المندوكية (المترجم) •

ويبدو أنه كان من الشائع توقيع العقوبات بالمرأة . وتذكر الساتاباتا براهمانا أن « الجي » أى الزبد النقي ، له قوة الصابغة ، وقد استخدمته الآلهة لتجريد زوجاتهم من أسلحتهن . وهكذا جردت الزوجات من كل صور الشخصية ، ومن كل حق فى الميراث . فيفضل « الجي » تتجرد الزوجات فى الوقت الحاضر من أسلحتهن ، وبيقين محرومات من تملك الأموال ، ومن الوراثة » .

وقد عبرت الجريها سوترا تعبيراً قوياً فى الشعائر التى تأمر بأدائها قبل الاحتفال بالزواج وبعده عن مشاعر الارتياح فى المرأة . فالمرأة على ما يبدو تعتبر حاملة لعناصر شريرة ، تضر بزوجها وذريتها وماشية الأسرة وسمعة البيت . ولما كان الزوج على وعى بهذه الأخطار فإنه يجتهد ، بواسطة الصلوات والدعوات أن يحول هذه التأثيرات الحبيثة الى شخص آخر ، عاشق أو زوج سابق . وفى اليوم الرابع من حفل الزواج يجرى احتفال بتقديم بعض القرابين ، ويودع الزوج فى وعاء ملآن بالماء بقايا الهبات التى قلمها ، وينضح جبين زوجته بهذا الماء وهو يقول : « هكذا أغير العناصر الحبيثة الموجودة فيك ، والتى تحمل الموت لزوجك ، والموت لأولادك ، والموت للمنشية ، والحراب للدار ، وضياح السمعة ، حتى ينتقل الموت الى شخص آخر ، أحببته من قبل ، عيشى معى على هذه الحال حتى منن الفيخوخة » .

ويمكننا أن نتتبع خلال النصوص المتعاقبة هذا التدهور التدريجى فى وضع المرأة . ففي عصر الفيدا كان الرجال يتزوجون دون أن ينتابهم أى شعور بالاثم ، فينادون يد المرأة ، ولو كانت قد تزوجت من قبل . ولم يكونوا يهتمون كثيراً بأزواجها السابقين . وفى عصر البراهمانا كان لزاماً على المرأة أن تعترف فى أثناء حفل الأضحية بما كان لها من علاقات غير شرعية . وفى عصر الجريها سوترا كان المفروض أن لكل امرأة عشيقاً يمكن أن يلحق ضرراً بالزوج وبأمواله . ولكى يندأ الزوج عن نفسه هذا الأذى فإنه يلتمس عون الآلهة . ونجد أخيراً فى « الاسمريتى » أنه على الرغم من أن البنات يكرهن على الزواج فى سن صغيرة للغاية تحوم شكوك كثيرة التنوع بطبيعة المرأة .

ويبدو أن الموقف المعتاد للمجتمع الهندى إزاء البنات قد استقر منذ زمن موغل فى القدم . وفى أواخر عصر الفيدا كان مولد الفتاة يبدو حدثاً غير مرغوب فيه ، كما هو كذلك فى الوقت الحاضر . ونجد فى العديد من نصوص ذلك العهد ملاحظات مهينة بشأن الطفل الأنثى ، فتذكر التاتريا سامهيتا أن « البنات تهمل بعد ولادتها ، أمأ الولد فيستقبل بالفرح ، وتصنف الايتاريا برهمانا ولادة البنات بأنها « اهانة » فى حين أن ولادة الصبى « أعلى نور سماوى » . وتأمّر السوترا بأداء طقوس مختلفة قبل الولادة على أمل ينجى طفل ذكر . وتطالع فى الاسمريتى : « سيان أن تكون المرأة عاقراً ، أو أن تكون أما لبنت » .

الاساطير ، والنظريات الميتافيزيقية ، والقانون تسبح وضع المرأة الدليل

يحتفظ المجتمع الأبوي عادة للمرأة بمكانة وضعية ، الأمر الذى حمل المشرع على فرض الزواج المبكر على البنات الهنديات لمكافحة تأثيرات نظام المجتمع الأبوي الذى كان سائدا بين السكان الأصليين . وتقضى تعاليم الجوتاما دهارما سوترا بأن يتم زواج البنات قبل سن البلوغ . ومع ذلك يبدو أنه لم يكن وقتئذ ثمة فوارق كبيرة فى السن بين الفتاة المخطوبة وبين خطيبها ، اذ تقول السوترا انه يحق للفتى الذى بلغ السابعة عشرة وأتم تعليمه أن يطلب الزواج . ومع ذلك أخذ فارق السن هذا بين الخطيبين يتزايد كثيرا . وقد أوصت قوانين « مانو » بأن يتزوج الرجل فى سن الثلاثين فتاة فى الثانية عشرة ، وأن يتزوج الرجل فى سن الرابعة والعشرين صبىبة فى الثامنة . والقصد من هذا الفارق ضمان خضوع المرأة لزوجها ، وتوق الزوج عليها .

وفسرت النصوص الفيديه العلاقات الزوجية ، بأن قابلت بينها وبين العلاقات القائمة بين « ديو » و « بريثفى » ، أى بين السماء والأرض ، والأرجح أن أسطورة الأبوين الإلهيين اللذين أنجبا العالم . آرية الأصل ، وترجع الى عصور أقدم بكثير من عصور الفزوات بشبه القارة الهندية . فالسما والأرض جزءان متممان لأصل واحد متكامل ، والسماء تروى الأرض بالمطر فتسمنها ، ومن ثم « تنمو الكائنات بكل أنواعها . ومن جهة أخرى فإن الزوجين الآدميين المنحدرين من السماء والأرض يمثلان هذه القرابة . وثمة صيغة (مانترا) فى نصوص الأثرافيدا ، يرددها الزوج لحظة الزواج تقول « أنا ديو ، وأنت بريثفى » ، ونجد هذه الصيغة نفسها فى عدد كبير من الجريهياسوترا . ويبدو أن هذه الصيغة تشتمل ضمنا على فكرة : أنه رغم أن الأرض هى أم الكائنات كلها فإن للكائنات طبيعة الأب الإلهي . والزوجان ، على غرار الأبوين الإلهيين ، هما العنصران المكونان للكل الواحد . وتقول الساتاباتا براهمانا : « المرأة ليست إلا نصف الكل الواحد . وطالما أن الرجل لم يتزوج ، ولم يجعل للمرأة ولدا ، فإنه لا يكون قد استوفى كيانه . ولكنه حين يتخذ له زوجة ، وتنسل الزوجة ذريته ، فإنه يفقد كلا متكامله » . ويصبح الابن عنوانا لأبيه . وفى الريح فيدا ينطق أب بهذم الصلاة : « أيتها النار ، امنحني متعة الخلود عن طريق أبنائى » . ونجد فى « النيروكتا » العبارة الآتية : « هذا الابن هو كيانى ، فليعيش مائة خريف ، وتبجل هذه الفكرة نفسها بعبارة أوضح فى « الكاوستاكي أو يائيشاد » (١) :

(١) الأوبانيشاد : محاورات للمصنفية فى أسفار الهند الدينية القديمة ، كتبت بعد الفيلسا :
وتعتبر أساس الفلسفة الهندية الحديثة (المبرمج) .

« ان كياننا يتولد في إبنائنا »

وقد أثرت المكانة الهزيلة التي كانت للمرأة عامة على وضعها أيضا كأم . فهي تعتبر في مركز وطئ لأن أمومتها تتوقف على النطفة التي يأتي بها الأب . وفي الكاما سوترا فاتسيايانا ، تعلن « اودالिका » أن « المرأة لا يمكنها أن تستمتع في عملية الخلق ، فليس عندها المتنى ، وما تمتعها الا صدى لمتعة الرجل » .

ونجد في الاسموريى مانو اسطورة الآلهة فاطرة العالم ، وفيها المرأة « كستيرا » . هي الأرض الخصبة ، والرجل هو البذرة . وفي ختام جدل يستهدف تحديد العنصر الأكثر أهمية يقرر النص أن البذرة هي الأكثر أهمية لأن « نسل المخلوقات كلها يحمل العلامات المميزة للمتني » . ويعلن مؤلف الاسموريى ، تفسيراً لفكرته هذه أنه ، على الرغم من أن الأرض قد اختبرت لتكون أول رحم للكائنات الحية كلها ، فإن صفات تلك الكائنات ليست هي صفات الأرض ، وانما صفات المتني » .

وعلى هذا هبطت قيمة المرأة في دور النسل حتى لقد قرر البعض أن متنى الرجل قادر أن ينسل ولدا دون حاجة الى مساهمة المرأة . ونجد في المهاباراتا أن المعلم الأكبر « دونا » قد ولد نتيجة لسقوط ذرة من متنى رجل في جفنة خشب ، دونا . وثمة نظريات ميتافيزيقية أعدت وانتشرت في المجتمع الهندى القديم تقترح بحجج شديدة التعميد أحوال التبعية والحساسة التي تعيش فيها المرأة .

وعقدت المناهج الفلسفية ، في السانكها والأدفيثا مماثلة بين علاقات الرجل والمرأة وبين علاقات الكائن الأسمى وبراكرايتى أو مايا . وبناء على هذا التماثل نصب الى المرأة أيضا العديد من خصائص الطبيعة .

وعلى هذا انعقدت مشابهة بين الماكروزم (العالم الأكبر ، الكون) وبين الميكروكوزم (العالم الأصغر ، الإنسان) : فتبينت الحقيقة النهائية في صورة إله قدير فاطر الكائنات خلال الطبيعة ، أو « مايا » . وهكذا تعتبر « براكرايتى » أو مايا ، أمنا لدنيا ، ولكن أهميتها تحتجب بوجود أبوة إله القدير الذى اختارها كوسيط حتى يطبق للعالمين من خلالها . وعلى هذا النحو اعتبر الأب (رب الأسرة) خالقا لكيان الأسرة . أما المرأة فليست بالنسبة اليه سوى وميلة ، أو وسيط .

ولعبت نظرية « كارما » أيضا دورا هاماً في تبرير النظام الاجتماعى القائم ،

وحت المرأة على الرضا بقدرها ، وإعتبار هذا القدر نتيجة طبيعية لسلوكها خلال الأجيال السابقة .

وتدعم هذا النظام الأبوى بفضل المبادئ القانونية - فقد نعتت المرأة في الساتاباتا برهمانا ، وفي العديد من النصوص الأخرى بأنها « أوايا » أى « غير أهل للورثة » ، وبناء على ذلك لا يمنح المشرع المرأة أى حق فى الملكية . وتوضح فقرة الساتاباتا براهمانا التى أشرنا إليها الخطوات الواقعية التى أدت الى تجريد المرأة من كل حق فى ملكية الأشياء ، وتصرح بأن النساء قد عوملن بقسوة شديدة فأصبحن عاجزات عن التفكير حتى فى المطالبة بحقوقهن فى وراثة أى نوع من الأموال .

ولعلنا نستنتج من ذلك أن النساء كن يملكن الأموال فى جماعات المهاجرين الأوائل الذين كانوا ينتمون الى مجتمع أموى ، ثم حرمن فيما بعد من حق الملكية هذا ، بمقتضى النظام الأرى الأبوى القائم على أساس استخدام القوة . واستعادت « الدهارما شوترا » هذا التقليد الفيدى القديم ، فلم تعترف للمرأة بأية شخصية قانونية ، ولم يكن من حق المرأة أن تراث أو تؤدى الشهادة فى القضاء أو تضمن أحدها من الناس . ومع ذلك منحت الجواثا دهارما سوترا الأرملة التى ليس لها أبناء نصيبا فى الميراث . وتمسكت الإسمريتى مانو ، أقدم نصوص « النهضة الفيدية » بالتقاليد القديمة . ولكن ثمة فقهاء لاحقون ، مثل ياجنا فالكيا ، وبراهاسباتى أظهروا مزيدا من التسامح واعترفوا بحق الميراث للأرملة وللابنة من أب توفى وليس له ابن ذكر . بيد أن هذا الحق قد أنكره ثانية المفسرون لأعمال هؤلاء الفقهاء ، ولم يعترف أى فقيه للمرأة بحق أداء الشهادة أو الاشتراك فى إبرام أى عقد . وكان على « مانو » أن يرسو قواعد متينة لمجتمع أبوى كان يمر بأزمة ، وكان ييسدو من الأمور الجوهرية ، لكى يتسلى على أساس القيم القديمة إقامة نظام يعمل دون تناقضات وبكيفية متناسقة وضع تشريع يبقى على وضع المرأة الحسيس الشبيه بوضع السودرا (١) فى أحط طبقات الشعب . ورفض « مانو » القاعدة العرفية المسماة « نيوجا » التى تقضى بتكليف الأخ الأصغر للزوج المتوفى بأن يتصل بأرملته حتى تنسل له ولدا ، كما رفض قاعدة شراء الزوجة ، وكذا جواز أن يتزوج رجل كريم المحدث امرأة « سودرا » من طبقة منحلة . وفى عصر مانو بطل تطبيق القاعدتين العرفيتين الأوليين ، ولم تعد قواعد السلوك الاجتماعى تسمح بإعادة سريانها : وقد وصف مؤلف الإسمريتى المتزمت ممارسة

(١) السودرا : طبقة العرفيين والحكم ؛ واعتبرت هذه الطبقة من المنبوذين (الترجم) .

«اليوجا» بأنها عادة «يهيمية» ، كما أبدى بخصوص عادة شراء الزوجة بأنها عملية «بيع طفل» ، ومن ثم قهى عمل مذموم . فضلا عن ذلك أدان « مانو » بشدة الزواج من امرأة « سودرا » لأنه أراد الحفاظ على النظام الطبقي المتدرج . وكان لرفض العادتين العرفيتين الأوليين دون أى شك أثر سئ فى وضع المرأة بوجه عام . وكان على الأرملة التى لم تخلف ولدا ، والتى كان محظورا عليها أن تتزوج من أخى زوجها المتوفى ، أن تبقى عالة على أهلها ، وأصبحت ولادة البنت أمرا غير مرغوب فيه ، نتيجة لتحريم شراء الزوجة .

هذه الايضاحات المتنوعة التى تقدمها لنا الاسمريتى والملاحم الكبرى مترابطة تمام الترابط ، وتبين بجلاء القيم الأساسية للمجتمع الهندى . ولم يكن من شان الكيفية التى انتهجتها هذه النصوص فى توصية المرأة بالتمسك بالعهدة ومراعاة الطاعة والاخلاص التام للزوج ، وتمجيد هذه الأشياء الا أن تسمى الى التعبير الطبقيى للمحب بين الأزواج . فالزوجة ، حيال زوجها ، تجد نفسها مضطرة الى التنازل بالكلية عن شخصيتها . وبدلا من أن تصير الصديقة والزميلة الحقة لزوجها كانت مجرد شاهد صامت ، أو « كومبارس » طبع . ويشبه « مانو » المرأة بالتابع أو المريد ، فيصرح بأن « حفل الزفاف كحفل التلقين » (١) . فخدمة المرأة لزوجها أن تعيش فى دار السيد (أى الزوج) . أما الأشغال المنزلية فانها نظير لمهمة اذكاء النار المقدسة . ولجد فى نص لاحق أمرا للزوج بأن يعرف كيف يعاقب زوجته ، بإعتباره سيدها أو معلمها ، بأن يلهب ظهرها بالسوط أو يقرعه بالعصا .

وقد أقر كل مؤلفى النهضة الفيديا القواعد الاجتماعية التى فرضها مانو ، فلم يكن للمرأة المتزوجة من مثل عليا سوى أن تجعل بدنها وروحها وحديثها فى خدمة زوجها ، حتى ولو كان فقيرا أو مريضا أو ناقص العقل . ويشير النسوة اللواتى يمثلن نظام الامتثال لهذه القواعد بالعديد من المكافآت الفائقة للطبيعة ، فى حين يقضى على أولئك اللواتى يتعمدن مخالفتها بمعاناة الكثير من العقوبات ، ويصرح مانو بأن المرأة التى تظل بفكرها وقولها وعملها مخصصة لزوجها تنال فى صحبتها ، بعد السمعة الطيبة فى الدنيا ، السعادة فى الجنة ، فى حين أن المرأة التى يثبت عدم

(١) المقصود بحفل التلقين : الشمانى أو الطقوس التى يلتقن بها عضو جديد بعض أسرار الديانات القديمة (الترجم) .

إخلاصها لواجباتها تصبح امرأة شريرة تعاني شر أنواع المرض • وتعلن الباراسارا (اسمريتي) أن الزوجة التي تهين زوجها البائس أو المريض أو الأبله تبعث حية في صورة أنثى ملعونة ، وتظل تنقص مرة بعد أخرى في صورة خنزيرة •

وتجد في المهاباراتا الكثير من الحكايات عن النساء المخلصات اللواتي اكتسبن قدرات ربانية بفضل ما أبدينه من إخلاص حيال أزواجهن • وقد استطاعت « سافترى » بفضل ما تملكه من قدرات خارقة أن تنقذ زوجها من سيطرة « ياما » اله الموت • وثمة قناص شاب كان يشتكى « دامياتى » ، فحاول جاهدا أن يقترب منها ، فسقط ميتا بتأثير لعنتها • وبفضل طاعة « ساندلي » ، وإخلاصها لزوجها أتيح لها أن تدخل الساحة الربانية • وكانت جاندهارى تملك القدرة على إحراق العالم ، وإيقاف مسيرة الشمس والقمر • والقصد من هذه الحكايات المختلفة التأثير في نفوس النساء وحثهن على القيام عن طيب خاطر بأداء الأعمال المتنوعة التي تشكل واجبات الزوجة •

وفرض مانو ، وكذا باجنافالكيا ، وبريهاسباتى ، على المرأة أن تشتغل دواما بتنظيف الأدوات المنزلية ، وإداء الشعائر المنزلية ، والطبخ ، وغير ذلك من أشغال البيت ، وأن تسوى حسابات منزلها يوما بيوم ، حتى تظل دائما امرأة فاضلة •

والمرأة في الاسمريتي والملاحم الكبرى هدف لانتقادات مريرة ، وتقديرات سيئة لا حصر لها • وفي هذا الاتجاه لم يمض أى مؤلف شوطا أبعد مما مضت ملحمة المهاباراتا : « لا يستطيع أحد أن يبذل النساء في الشر والأذى ، فهن بارعات في استخدام السكين براعتهم في استخدام السم ، خطرات مثل النار والأفاعى » • ويؤكد هذا المتن نفسه في فقرة أخرى أن « النساء عصيات لا يخضعن لأحد ، يمشن تحت سيطرة أزواجهن فقط ، لأنه لا يمكن لأى إنسان أن يقترب منهن ، ولأنهن يخفن من الحزم » • وفي التاكيملي رامايانا أن « النساء بطبيعتهن مجردات من المشاعر الدينية ، متقلبات الأهواء ، قاسيات القلوب ، مصدر المنازعات على الدوام » • ونطالع في المهاباراتا أن عيوب المرأة كثيرة للغاية ، لا يستطيع أى رجل أن يحصيها حتى ولو عاش مئة سنة • وكان يتكلم مئة لسان ، وكرس كل سلاعة من حياته في هذا السبيل • ولم تكن اسمريتي مانو أقل قسوة حيال المرأة : « يستطيع المرأة ، بسبب رغبتها في الرجل ، وقسوتها الطبيعية ، أن تخون زوجها ، مهما شددت الحراسة عليها » • وتبعاً لذلك ازداد وضع المرأة تدهورا • ويصرح الفيلسوف شنكارا أن « المرأة باب الجحيم » وتحرص المفكرون لأعماله على أن لا يعتمدوا عن القواعد التى أبقت المرأة في وضع ذليل •

وكان على المرأة أن تتناول الطعام من الطبق الذى أكل منه زوجها ، فكان عليها فى الواقع أن تأكل فضلات المائدة • ولكن المشرع حرص على أن ينهى الزوج عن أن يبقى فى طبقه طعاما شهيا كاللبن والجبن والعسل ، و « الجى » •

وهكذا كانت صفوة المجتمع الأبوى الهندى القديم تجتهد دوما ، بدافع من غريزة البقاء الكامنة فى ذلك النمط الحضارى ، أن تهىء بنيانا اجتماعيا متين التركيب ، يركز على مبادئ الدين والقانون والفلسفة ، ويتكفل ، لا بمجابهة التحديات الداخلية والخارجية فقط ، وإنما أيضا بممارسة تأثير قوى على كل الشعوب التى تتعايش معه •

الكاتب : شيراما اندراديشا

عالمة بالأبحاث فى قسم علم الاجتماع بجامعة ميشيغان
ولدت فى عام ١٩٢٨ ، وتعمل فى الوقت الحاضر فى مشروع
أبحاث عن القيم القضاية والمؤسسات فى التقاليد الهندية •
كان موضوع رسالتها للدكتوراه « الفلسفة الاجتماعية فى
بعض الاسمى المتأخرة » • واستهدفت دراساتها القاء
لأشياء على العمليات الاجتماعية الثقافية ، وذلك بتحليل
الخصائص المنهجية • من أعمالها التى نشرت : تقارير
عن البحوث فى مختلف المجلات الهندية والأجنبية ؛ وكتاب
« البناء الاجتماعى والتليم فى الاسمى المتأخرة » • كلكتا
١٩٧٢ •

المترجم : أحمد رضا

• مدير بالإدارة العامة للمستوعن القانونية والصحيقات بوزارة
التربية والتليم ، ومنتدب بمجلس الدولة (سابقا) • قام
بترجمة حوالى عشرين كتابا فى الفنون المسرحية والقانون
والقصص والآراء •

الرجل الأفريقي وأسطورتان كلاسيكيتان

المقال في كلمات

أثار هاير فورتيس في بحثه أوديب وأيوب في ديانات غرب أفريقيا جدلا له أهميته لما ينطوي عليه من بعد نظر تجاه شعوب القارة الأفريقية ، ذلك لأن السوافع السياسية وراء هاتين الأسطورتين يمكن تمييزها بين شعب التالينسي في غانة وبين غيره من الشعوب الأخرى - الأمر الذي يتيح لنا أن نقرر وجود خصائص مشتركة بين الجنس البشري • وإن كانت هنالك اختلافات إلا أن هذه لا تحول دون امكانية وجود سمات مشتركة •

غير أن الهوة الاقتصادية والتقنية بين شعوب العالم الثالث والدول المتقدمة هوة كبيرة • ومن ثم فإن الاختلافات واضحة دائما والمفارقات تبدو أساسية • ومن ثم علينا أن نشجع كل شعب من شعوب القارة الأفريقية على أن يزدهر في نطاق أصالته •

وهنا ينبغي أن توجه عنايتنا الى الأوضاع الدينية ، وهنا نجد عالما من علماء الاجتماع هو مارك أوجي ينتقد في المقدمة التي قدم بها كتاب جون مدلتون عالم الأنثروبولوجيا البريطاني « أنثروبولوجيا دينية » بعض خبراء الديانة المسيحية الذين يعنون لديهم قدرة خاصة في دراسة الأديان جميعا •

ان من يدرس هذين العاملين سوف يكتشف وراء طريقة اقامة الشعائر الدينية واللفة مشاغل وصراعات الافارقة • ومن امثلة ذلك ما يرويه فورتيس من أن التاجر الذي يحقق ثراء في مجتمع حيث يخضع للقيود التي وصفها المرافون فباسم ديانة عبادة الاسلاف على هذا التاجر أن يتخل عن تجارته وراثته ويعود الى قريته - ان الالتزامات التقليدية لا تزال سائدة حتى في الأوساط التي اندمجت بقدر كاف في العالم المعاصر - كذلك تذكر هيمنة المعتقدات المتصلة بالروح وبالأرض القبلية والتي حتى في العواصم المتأقلمة ترجع كلها على الديانات الأجنبية والمفاهيم المذهبية والسياسية •

ان أهمية الدين من الناحية الاجتماعية عامل خطر اذ أن القدر كما يذكر فورتيس مقدر قبل المولد والأسلاف وحدهم هم الذين يستطيعون خنق القدر الشرير ومن ثم فالفرد ليس له خيار ولا يستطيع بمحض ارادته أن يغير وضعه ، ومن ثم فالمسئولية تقع على السلف • ان مثل أوديب وأيوب واضحان في تقاليد التاليني فاديب لم يرفض أن هروب من مصير يتحكم فيه أما أيوب فقد حاول أن يقاوم هذا المصير ولكنه أدرك أن هذه المقاومة بغير طائل اذ أنه حتى حجة الرجل المستقيم لا تؤخذ في الاعتبار • ان أيوب أخطأ في احقيته في أن ينال الثواب وعمل التاليني أن لا يرتكب نفس الخطأ اذ اسلافه •

ان النزعة العلمانية تبدو هي الطريق المتأثر أمام الافارقة في سبيلهم نحو مستقبلهم - وأن التحرر من الضغط وحده هو الذي يحقق للأفريقي تطوراً ، ذلك أن الاستسلام للقدر مشل الى أبعد حد - ويمكن الاختيار بين الاذعان للقدر والقواد بأن يكون الرجل الأفريقي على أساس من الوعي والشعور بالمسئولية وحق الجزاء الحق في أن يتصرف بحرية •

ان الجدل الذي أثاره ماير فورتيس في بحثه « أوديب وأيوب في ديانا غرب أفريقيا » * للدواهمية ، لما يتطرق عليه من تبصر تجاه شعوب القارة السوداء • وفي الحقيقة اذا كانت البواعث الأساسية وراء القصتين الأسطورتين آتفتي الذكر يمكن أن تميز لاي مدى بين شعب التاليني في غانة ، وكذلك كما يقترح الكاتب بين كثير من جماعات السلالات البشرية الأخرى ، فسوف يكون من الأيسر أن نقرر خصائص مشتركة بالنسبة للجنس البشري بأسره ، وفي هذه الحالة نجد أن عناصر التشابه ذات طبيعة أكثر أصالة وتميزاً من العوامل المتباينة ، ومن جهة أخرى اذا كان الدليل غير مقنع ، أو اذا كانت الأمثلة المختارة بمعرفة الباحث موضع نقاش على يد الشخص

* ماير فورتيس : « أوديب وأيوب في ديانا غرب أفريقيا » ، باريس ، طبعة عام ١٩٧٤ ، مع مقدمة بقلم ادمون أورتيج •

الخارجي الذي قد يفند صلاحيتها طويلة المدى أو عالميتها مثلا ، فان هذا قد يعنى أن الاختلافات سائدة دون أن تضعف الامكانية الكلية في وجود عدد كبير تضم من السمات المشتركة .

ومع أن الجدل بعيد من أن يكون جدلا أكاديميا محضا ، فان في هذا الجدل حقيقة ملموسة لدرجة كبيرة وإذا كانت الهوة الاقتصادية - التقنية الملاحظة بين شعوب العالم الثالث والدول المتقدمة متسلسلة بصفة أساسية تسلسلا تاريخيا ، وإذا كان إيقاع التطور التاريخي وحده هو الذي جعل التشابه على هذا النحو غامضا بل وحتى التماثل ، فان علاجا موصوفا وصفا جيدا ومتنوعا ، يمكن عندئذ أن يسمح « بابل » سريع تماما ، وفي هذا الاتجاه يجب أن يعمل الرجال ذوو النية الحسنة ، إذا كانوا يرغبون في أن يثبتوا بالأفعال وحدة الجنس البشري ، وهو مطلب في الحقيقة قنع عادة مركزية أوربية متفضلة وأساسا ذات سيادة ، وإذا الاختلافات مع ذلك واضحة بصفة مستمرة ، وإذا كانت المفارقات تبدو أساسية ومرغوب فيها ، فعندئذ لن يكون لنا الحق بعد هذا في أن تفرض نماذج مشتركة ، بل على العكس من ذلك تماما ، يجب أن تشجع كل شعب من هذه الشعوب على أن يزدهر في نطاق حدود أصالته الخاصة ، تلك التي لا يوجد أي مبرر لقمعها .

ان المواقف الدينية هي طريقة التعبير الأولية والمفضلة في مجتمع أمي ، وعلى هذا النحو يصير ماير فوريتس فيقول « ان المراقب الخارجي وحده هو الذي يمكنه أن يدرك المعنى المجرد للرمزية الدينية ، وذلك عن طريق تحليل هذا المعنى بالنسبة للنظم الدينية الأخرى في محيط البناء الاجتماعي للشعب الذي نتناوله بالبحث » ، وفي المقدمة التي استهل بها مارك أوجي مجموعة المقالات التي صنفها عالم السلالات البشرية البريطاني جون مدلتون في مؤلفه « انثروبولوجيا دينية » انتقد بعض « الخبراء » المتخصصين في الديانة المسيحية الذين بتلك الوسيلة يبدو أنهم يجدون مسوغا لقدرة خاصة في دراسة جميع الأديان « - ولما كان مارك أوجي من علماء الاجتماع فإنه يؤكد أن « الفرض الذي يقول بأن العالم المتدين هو انعكاس للقيم الاجتماعية جدير بالتحليل » .

ان القارئ الذي نوصيه بهذين العملين سوف يحاول على هذا النمط أن يكتشف وراء طريقة إقامة الشعيرة الدينية ووراء اللغة ، مشغوليات وصراعات الأفكار ، ويأمل المعلق أن يشجع القارئ في هذا بأن يقدم بعض الخطوط الهادية .

وأول هذه الخطوط الهادية يظهر تماما عندما يقص ماير فوريتس قصة التاجر الذي حقق ثراء ، وهو هنا رمز مجتمع قائم على الاقتصاد النقدي ، ومن ثم فهو مجتمع حديث . ان هذا التاجر يخضع لتقييد بعض العرافين وباسم ديانة عبادة السلف

* جون مدلتون : انثروبولوجيا دينية ؛ نصوص أساسية ، باريس ، طبعة لاروس ؛ ١٩٧٤
- وقدم له مارك أوجي .

التي يمثلونها ، فان هؤلاء العرافين يقضون بأنه ينبغي على هذا التاجر أن يتخلى عن هذه الطريق ويعود الى قريته - ان هذا يصور حقيقة معروفة بجلاء عن « الأفارقة الأقدمين » الوحيديين ، وبطبيعة الحال عن الأطراف المهتمة ذاتها : ان أهمية الالتزامات التقليدية لا زالت عاملا مقررًا ، حتى في الدوائر التي اندمجت بما فيه الكفاية في العالم المعاصر ، بحيث تبدو وقد انفصلت عن أى تأثير « خارج عما هو سائد » ، وفي الحقيقة علينا أن نتذكر كذلك هيمنة المعتقدات المرتبطة ارتباطا شديداً بالروح وبالأراضى القبلية ، والتي حتى في العواصم و المتأقلمة ، خاصة في أوقات الأزمات ، تؤكد رجحانا بينا على الديانات الأجنبية والمفاهيم المفهومية والسياسية .

ان الأهمية الاجتماعية للدين ليست مظهره الوحيد ، فالى جانب كونها كائنة في كل مكان ، ويتعذر اجتنابها ، فانها أيضا عامل خطر ، لأنه اذا كان علينا أن نصدق فورتيس الذى يعتمد على « مثالي أوديب وأيوب » فان القدر مقدر قبل المولد ، ومن ثم فهو في غير متناول النشاط البشرى ، وسلطانه على العقل عظيم . ان الأسلاف وحدهم هم الذين يستطيعون بمضى الوقت « خلق » القدر الشرير قبل المولد ، الذى يبين بجلاء « صدعا يتعذر تغييره » في نمو الفرد - ويقول طائر فورتيس على وجه التخصيص « ان الحقيقة القاطنة هي أن الفرد ليس له خيار ، فخضوعه لأسلافه رمز لامتناله لنظام اجتماعى لا يسمح له بأى تعديل بمحض إرادته في وضعه أو في قدراته الاجتماعية - ان ما يسود هو الاحتمام المشترك والغايات الاجتماعية » - وينبغي أن نضيف أن هذه القوى لا يمكن التغلب عليها ، أو فضلا عن ذلك إعلائها ، وانها لسلوى عقيمة أن نلاحظ أن « المسئولية وقد نقلت الى مستوى ما فوق الطبيعة ، فان مشاعر الفرد تجاه الاستسلام والياس صار من الممكن تحملها ، وهكذا فان الامتثال الذى يات عرفا أمدا طويلا ، يصبح مقدسا طالما أن القدر كمفهوم يعمل على تبرئة كل من المجتمع والفرد سئ التكيف (خاصة اذا كان من النوع الذى لا يمثل ، والذى لا يحترم المذهب) ، وذلك بأن تعزى المسئولية عن هذا الوضع الى الأسلاف ، ويجعلها تنشأ من حدث سابق على المولد ، أو بمعنى آخر سابق على الحياة الاجتماعية .

ان التحاليل العلمية التي قام بها فورتيس غزيرة ورائعة ، ولكنها تترك القارئ الغربى ليس بالطريقة التلميحية التي تثير بها شعور الآخريه ، وانما بوصف مثير لامتنال للقدر - يقول التالينسى الثانى « اذا الانسان يود أن يحقق نجاحا ، ينبغي عليه أن يكون حاذقا ومكدا ومقتصدا ، بيد أن هذا لا يكفي ، إذ أن مواهبه تصبح بلا نفع بغير هبة القدر ، بل ان الافادة من القدر ليست كافية ، ذلك أن وراء القدر تكمن القوى الجماعية لجميع السلف » . . . ان هذه النتيجة ، لا يمكننا أن ننسى ، قد أضحت لا تقل عن ذلك حقيقة في الربع الأخير من القرن العشرين .

وكخط هاد ثان قد يتساءل المرء أيضا عما اذا كانت الإشارة الى أيوب وأوديب بوجه خاص لا تشهد على أولوية تحكم عمدا وجورا طريقة معينة من الفكر ، وبذلك تسلبه الحكم الحر ، واذا ما قصرنا أنفسنا على هذين الموضوعين اللذين هما في الحقيقة

واضحان في تقاليد التالينسي الوطنية والنسبية والفالوقراطية والثقافية ، فان المشابهة يمكن أن تلاحظ الى حد ما ، ولكن عندما نصفه بأنه لا يتغير ، وننكر عليه إمكانية أى تطور ، ونتوجه وتضخم القدر ، فاننا (بدون شعور ولا شك) نتجاوز عن ركود معين وشلل ويأس دائم . لقد قدم لنا أوديب كشخص منقاد واقع فى الشرك، لم يرفض أى هروب من مصير يتحكم فيه ويهيمن عليه . ولقد حاول أيوب بالتاكيد أن يقاوم المصير - والواقع أن أيوب رب اسرائيل سريع الغضب غير رؤوف ويعارض أى دنو يفكر الى الاعتان ، ولكنه أدرك أن مثل هذه المقاومة بغير طائل ، اذ أنه حتى حجة الرجل المستقيم لا تؤخذ فى الاعتبار . ويقول ماير فورتيس « انه فى الحقيقة شئ جوهري أن يكون الله الأعلى فى وضع يجعله يعذب أيوب الأدنى وعلى الأخير أن يكون فى وضع يمكنه من أن يبرى نفسه عن طريق السلوك الفاضل . صحيح أن أيوب شعر أول الأمر بأنه انزل عن رفقائه ، وأنه عذب بغير حق على يد الله - ويرجع ذلك الى أنه مخطئ بالنسبة لمنزله ، وأنه يعتقد أنه جدير بالثواب والجزاء الحسن وذلك وفقا لمعايير الخاصة عن الفضيلة والعدل ، ويجب أن لا يرتكب التالينسي نفس الخطأ ازاء أسلافه » .

ان كل هذا حسن وطيب ، ولكن فى عام ١٩٧٥ من على صواب أيوب أم التالينسي ؟ ان فورتيس عالم السلالات البشرية قد يواصل تحليل مصير أيوب ، وقد يقتفى أثر أوديب بين الاستبدادات العقيمة والزائلة للتالينسي ، ولو كان فورتيس استطاع مثل أوجى أن يقلع عن بحثه العنيد عن التشابهات لكان فى مقدوره أيضا أن يتخلى عن المقارنات السهلة والميسرة ، لأن اللادرية المحتملة عند غير أساتذة الدين قد تؤكد هذا التخل عن موضوع البحث ، وهو تخل قد أصبح من وجهة علم الأجناس البشرية عملا فاضلا ، ولحد ما أصبح ضمانة العلمى ، ولقد كان فى مقدوره أن يتعجب مثلا ، فيما يتعلق بحريات الاختيار الممكنة المفتوحة أمام التالينسي وأمام الآخرين ، وذلك بأن يجتذب الالهام من أسطورة بروميثيوس ، وأن يترك الأعباء الثقيلة والقيود والعادات السليمة ولكن المستسلمة بدرجة خطيرة ، وأن يوجه أنظاره ربما بدون مخاطرة ، ولكن بغير تجاهل لحاصيتها الأساسية نحو مستقبل أكثر انتاجا .

ان هذا مع ذلك ليس هو السؤال الجوهري . وكخط هاد آخر فى الوقت الحاضر قد يسأل القارئ نفسه عن « الخاصية المقدسة للعلاقة بين التالينسي الشاب والكهل ، الحى والميت ، والرجل - والفلسف والقدر والحياة الآخرة - . ان مثل هذه الحواطر يمكن أن تختم بالتعليق التالى - قد يظن المرء (كما يفعل الكاتب الحالى) أن الأحوال الخاصة بطبيعة الأرض والأحوال التاريخية مسئولة عن تطور الرجل الافريقى خاصة بالقدر الذى يختلف فيه عن الرجل الأوربى ، ومن جهة أخرى قد يدافع المرء عن فكرة هوة متسلسلة تسلسلا تاريخيا أكثر من كونها جوهريه - أما وقد أخذنا بعين الاعتبار اختيارات أكثر دقة مما يمكن أن نوضحه هنا ، فان القارئ الناقد ينبغي عليه أن يخلص نتائج جادة فيما يتعلق بموقفه العام تجاه الافريقيين ، سواء كان هذا الموقف موقفا « مختلفا » أو « مضادا » ، بغير أن يقلعه عن مواقف الوسط أو التى فيها تراض .

وفى مسيرة الافريقيين نحو مستقبلهم (وكنت على وشك أن أقول « نحو مصيرهم أو قدرهم ... » تبدو النزعة العلمانية هي « الطريق الممتاز » أو بالأحرى الشرط المؤلم ولكن الضروري لأي تطور ، وهو أمر يشمل على نحو أكثر سدادا انفتاحا في الذهن ، واتساعا في الآفاق وانتشارا اجتماعيا - ثقافيا أكثر مما يشمل « نموا » كيميا ، غالبا ما هو خيالي ومقصود على الفضل الجديد المفضل والمأمول .

انه فقط التحرر من الضغط ، ذلك أن الاستسلام لقدر قادر على كل شيء ودائما مضمون الكلمة النهائية باطل ومشبل الى أبعد حد - وهذا وحده يمكن أن يجعل الطريق أيسر أو يقيها بطريقة أفضل من جهد ثقافي أزيد بأوسع معنى لهذه الكلمة . أن العلمانية ليست أبدا نتيجة تقدم عفوي ولكنها نتيجة حاجة متجددة بصفة مستمرة وطاغية ، ويمكن الاختيار بين الاذعان للقدر والقرار بأن يكون للرجل الافريقي على اساس من الوعي والمسئولية والحق في الثواب ، الحق في التصرف الحر .

الكاتب : يوشوا راش

ولد عام ١٩٢٤ . حصل على الدكتوراة من جامعة السوربون عن رسالته « قاعقة فرنسية بدون تاريخ السنوات الفرنسية الأولى في النيجر ! ومؤلف « السنوات الفرنسية الأولى في دمرجو » نشرته الجمعية الفرنسية لتاريخ ما وراء البحار (المركز القومي للبحوث العلمية) عام ١٩٧٣ .

الترجم : الدكتور شحاته آدم محمد

مدير عام مركز تسجيل الآثار المصرية . عمل في حقل الآثار أكثر من ثلاثين عاما وله بحوث منشورة . قام بدور فعال في إنقاذ آثار النوبة . نال ميدالية التقدير من اليونسكو عن جهوده في إنقاذ أبي سمبل . يكتب القصة القصيرة .

الكتابة والأسطورة والخلق في مصر الفرعونية..

المقال في كلمات

يتناول هذا المقال علاقة الكتابة الهيروغليفية بالأساطير والخلق عند قدماء المصريين . والكتابة الهيروغليفية هي كتابة مصورة تتألف من مجموعة من العلامات التي ترمز للأشياء . ولم تكن الهيروغليفية مجرد نظام من العلامات للتعبير عن صوتية الكلمات ، بل كان هدفها أبعد من هذا بكثير . ان كل علامة من علامات هذه الكتابة تؤدي عدة وظائف . انها قد تكون علامة تمثل رمز الكلمة أو علامة صوتية أو علامة مخصصة . فالعلامة التي تمثل الرمز ليست الا العلامة التي تمثل الشيء الذي تدل عليه الكلمة ، اما العلامة الصوتية فتعبر عن صوت واحد أو مجموعة أصوات . اما المخصص الذي يوضع في نهاية الكلمة فيحدد الفئة التي تنتمي اليها الكائنات أو الأحداث التي تعنيها الكلمة . وقد تتجانس الكلمات ولا يفرق بينها الا المخصص الذي يعنى اختلافه معنى اللفظ . وقد يدفع التوافق الأسطوري الى التشابه في الكتابة وبخاصة بالنسبة لاستعمال مخصص من المخصصات وتضم الأساطير المصرية عدة روايات عن خلق العالم . وصلة الأساطير بالكتابة واللغة الأصلية واضحة ، فالأساطير هي كلام هيروغليفي تابع من الكلام المنطوق أو المكتوب . كذلك تؤدي الكتابة الهيروغليفية دورها في فني التصوير والنقش . فقد أدمجت الكتابات الهيروغليفية في المناظر

المصورة على جدران المقابر أو المعابد ، ان جمالية الكتابة الهيروغليفية تنطق انقلابا وثيقا مع الوظيفة المخصصة للعلامات الهيروغليفية . وقد حرص المصريون على تصوير كل علامة ورسم خطوطها الاساسية بدقة ، كما تجنبوا الجفاف والرسم التخطيطي المبسط وانزاد عن العجاجة والفث ، وبدلك ضمنوا التمييز السريع لكل علامة ، لأن أي ليس قد يؤدي الى معنى مضاد او نطق خاطئ . وعلى هذا الاساس حاول المصريون بهذه النظرة الهيروغليفية ان يعيشوا حياتهم كاستورة ، لم يتقنوا بالحقيقة ، بل أضفوا على الحدث التاريخي الجانب الأسطوري ، وبهذا تحولت الأحداث لديهم الى أساطير .

يحمل هذا البحث عنوانا قد يبعث على الدهشة لأول وهلة ، ومع هذا فان المرء يجد ، وأمل أن أثبت ذلك ، أن الكتابة الهيروغليفية هي المفتاح الوحيد الذي يسمح لنا بأن ننفذ داخل العالم المصري . فلم يكن الفن واللاهوت تفكيرين هيروغليفيين قاما على صفاف النيل فحسب ، بل كذلك كانت القوانين والأنظمة والحياة اليومية .


ذلك لأن الكتابة في مصر لا تفتقر على نظام من العلامات ، أعد بقصد التعبير عن صوتية الكلمات ، ومن وجهة النظر هذه كانت هناك كتابات في العالم القديم أكثر بساطة وأيسر من الناحية العملية معروفة جيدا لدى المصريين ، زد على ذلك أن المصريين أنفسهم كانت تحت تصرفهم ست وعشرون علامة تمثل حروفا هجائية مفردة ، كانت كافية لتدوين جميع الأصوات الساكنة للغة ، وفي كتابتهم الهيراطيقية المختزلة كانوا يستخدمون منذ الأسرات الأولى علامات تعتبر من الناحية العملية مجردة ، وفي الاستطاعة كتابتها بسرعة ، وقد سطرت الوثائق القانونية والإدارية والأدبية والتجارية على أوراق البردي أو الشقف في أغلب العصور بهذا الخط الهيراطيقى .




لماذا ، ومنذ ذلك الحين ، على الآثار طوال ثلاثة آلاف عام ، وفي الوثائق الدينية حتى الأسرة الثانية والعشرين ، حافظ المصريون القدماء على الكتابة الهيروغليفية التي احتاجت الى كتبة وتخريج رسامين ، وتطلبت في العهد الكلاسيكي نحو ستمئة علامة مركبة الهجاء ، ومن الناحية العملية غير منطقية تماما ؟


اني لا أجهل أن كثيرا من علماء المصريين يرجعون تلك الظاهرة الى الافتقار للكمال ، وفي مفهومهم أن المصريين لم يتجاوزوا قط خطوة الكتابة التي تتفق مع النطق ، وتكفي مع هذا دراسة الاستعمالات المختلفة للكتابة الهيروغليفية لكي نفكر هل الكتابة لم تقتصر على نظام تدوين هجائي كان الكتابة ، وأنا أصر على هذا ، يملكون كل عناصره ، وجعل هذه الكتابة تضطلع ببعض المهام التي لم يكن يتلاءم معها مثل هذا النظام .





ومن الضروري هنا أن نقدم لمحة سريعة للغاية عن مهمة الكتابة الهيروغليفية ان كل علامة تؤدي عدة وظائف لن آخذ منها سوى الوظائف الرئيسية الثلاث .

الكلمة الهيروغليفية قد تكون علامة تمثل رمز الكلمة أو علامة صوتية أو علامة متخصصة .




فالعلامة التي تمثل رمز الكلمة ليست شيئا آخر سوى العلامة التي تمثل الشيء الذي تدل عليه الكلمة ، وبمعنى آخر كان المصري القديم يعبر عن الكلمة برسم الشيء الذي يمثلها . وتحدد هذه الوظيفة عن طريق وضع خط عقب أو أسفل العلامة الهيروغليفية مثال كلمة  تمثل الفم ، وتقرأ « رو » ، لأن الفم في اللغة المصرية القديمة ينطق « رو » .





أما العلامة الصوتية فتعبر عن صوت واحد أو مجموعة أصوات ، ويتبع ذلك أن تكون حرفا هجائيا مفردا ، أو أن تشتمل على عدة حروف هجائية ، مثال ذلك العلامة  هي حرف « الفاء » ، والعلامة  فا « من » ، والصلامة  الحروف « خير » الخ .









أما المخصص الذي يوضع في نهاية الكلمة فيحدد الفئة التي تنتمي إليها الكائنات أو الأحداث التي تعنيها الكلمة ، مثال ذلك الكلمة الهيروغليفية التي تمثل رجلا يضع يده على فمه  ، هذه الكلمة تحدد المدلولات التي لها بعض الارتباط بالغم.




مثل « ونم »  وتعني ياكل ، « وسور »  وتعني يشرب ، « وسجد »  وتعني يحكي ، و « جر »  وتعني يصمت الخ .

وتضيف الى ذلك أن الكلمة الهيروغليفية الواحدة يمكن أن تؤدي عدة وظائف وهذا هو المألوف .

واستعمال العلامات التي ترمز للكلمات ، واستخدام المخصصات ، يمكن أن يبرر بوجود الجناس بين الكلمات ، ومقابل ذلك من وجهة النظر وحدها هذه لا نجد مطلقا ما يبرر تكرار الحروف الهجائية بإضافة حروف هجائية مركبة الى الحروف الهجائية المفردة ، وتصبح الحقيقة تأتأة أيضا عندما نكتشف بين العلامة مركبة الهجاء هذه ، وهي كما سبق زائد عن الحاجة ، الكثير من العلامات التي يمكن أن تكون لها ترجمات صوتية متعددة . فمثلا  يمكن أن تقرأ « بدس » و « وعت » و « سيق » و « حج » و « جس » ، وكذلك  يمكن أن تقرأ « و » و « اب » ، و « واب » و « ايات » ، وكذلك  تقرأ « مر » و « اب » ، تقرأ « ايصب » و « وسخ » و « حمت » الخ .



وعلى العكس من هذا فإن مجموعة صوتية واحدة قد تكتب بعلامات متباينة ،
 مثال ذلك العلامتان  و  تقرأ كل منهما « ون » ، والعلامتان
 و  تقرأ كل منهما « مر » النح .


ولكى تستشف أسباب هذه الأمور الظاهرة غير المعقولة دعنا نضرب مثلا سبع
 كلمات متطابقة في النطق ، فهي تنطق « آ خ ت » ، وجميعها يمكن أن تدون في
 اللغة المصرية بالثلاثة الحروف الهجائية المفردة الألف  والخاء  والتاء 
 ، يليها جميعا المخصص للناسب الذى يميز بينها واليك اذن كيف تكتب
 هذه الكلمات السبع :  . وتعنى فصل فيضان ،  وتعنى
 الكوبرا أو الثعبان ،  وتعنى النافع والمفيد ،  وتعنى اللهب
 عين الاله  وتعنى القبر ملك .


إن العلامات التى فى آخر هذه الكلمات هي المخصصات التى تحدد مدلول
 الكلمة ، ونحن لن نتحدث عن هذا الآن ، فالعلامتان  و  هما
 حرفان هجائيان مفردان يترجمان النطق الصوتى للخاء والتاء ، ولكن ما يهنا هو
 العلامة الرئيسية ، فهذه العلامة تمثل فى جميع الكلمات التركيب المتطابق فى النطق
 « آ خ » ، ففي الكلمة الأولى قد أدى هذا اللفظ « آ خ » بعلامة هيروغليفية تمثل قطعة
 أرض يخرج منها اللوتس ، وفي الكلمات الأربع التالية كتب هذا التركيب الصوتى
 بصورة الطائر أبى منجل (أبيس) رمز الأرواح الهائنة ، وفي الكلمتين السادسة
 والسابعة كتب هذا النطق بالعلامة الهيروغليفية  لتي تمثل الشمس وهي
 تشرق أو وهي تغرب بين جبلين .

ومن ثم فإن الأراضى التى يخرج منها اللوتس تمثل تماما فكرة الفيضان والكلمات
 الأربع التالية التى استخدمت العلامة التى تدل على الأرواح الهائنة أو « المضيفة » كما
 عرفها المصريون تتفق تماما ، سواء مع فكرة الضوء كما فى كلمتى الكوبرا والثعبان
 الذى ينفث النيران وكلمتى اللهب وعينى الاله أو مع الهائة كما تدل كلمة النافع
 والمفيد ، وأخيرا فيما يختص بكلمة « الآقق » فأى رمز أكثر ملاسة للتعبير عن هذا
 المعنى من الشمس عند الشروق أو عند الغروب ؟



يبد أن الكلمة الأكثر جدارة بالاهتمام هي الكلمة الأخيرة التى تعنى قبر الملك ،

ففي جملتها تمثل لوحة حقيقية رمزية ، فنرى الطائر أبا منجل ، صورة المتوفى الهائي ، ونرى الشمس في الأفق ، تلك التي يتمثل بها الملك المتوفى تمتلا دقيقا ، وأخيرا يشير مخصص الدار الى القبر ، وكذلك أوجز في هذه الكلمة عن طريق الصورة الايمان المتعلق بمصير فرعون بعد الموت ، ومن أجل هذا الهدف استخدم المصريون في هذه الكلمة العلامتين المتطابقتين في النطق ( و ) اللتين يعتبر تكرارهما عمليا أمرا ليس ثمة ما يبرره ، في حين أنهم اكتفوا بعلامة واحدة منهما في الكلمات الأخرى .

إن الوقت لا يتسع لأن نقسم أمثلة أخرى ، ومن ثم فانتنا نكتفى بأن نشير بوجه خاص الى العبارة المشهورة  « ما خرج » ، التي تعني « صادق القول » وتكون مختصرا لاهوتيا فذا .

يبد أننا ندرك من هذا المثال أنه حتى في حالة العلامات الصوتية حاول الكاتب المصري أن يحفظ للكتابة الهيروغليفية وظيفتها التصويرية ، بعكس الكتابات الرمزية الأخرى ، التي وصلت الى المجرد في طور تطورها ، بل أن الكتابة الصينية التي لم تنفصل كلية عن الصورة قد ابتعدت مع ذلك عنها على مر القرون ، فاختزلت العلامات ، وفقدت بوجه خاص خصائصها ، فعلامة  الرجل في اللغة الصينية هي الصورة المختزلة لأي رجل لا للرجل الصيني نفسه ، أما لفظ رجل في الهيروغليفية فيمثل صورة الرجل المصري .

ومن المؤكد أنه ليس من المستطاع دائما المحافظة على الصلة التي بين العلامة الجارية والصورة ، وتوجد في اللغة المصرية كلمات تحطمت فيها هذه الصلة ، ومع ذلك فهذه الكلمات قليلة العدد ، وتختص بوجه عام بالألفاظ ليس لها مغزى ديني أو فلسفي ، وعلى العكس نرى الكلمات المتصلة بالأسطورة أو باللاهوت قد أعدت دائما بدقة مدعشة ، وتنهض أسماء الآلهة بوجه خاص عن علم حقيقي مبتكر ، وتكشف عن طريق القراءة الرمزية للعلامات التي تكون هذه الأسماء عن طبيعة الآلهة أنفسهم .

وتثير بعض الخصصات أيضا الاهتمام بدرجة كبيرة للفصاية ، وذلك من حيث حقيقة التوافق الذي تتبدعه بين الألفاظ التي تحددها علامة متجانسة ، وأسوق عن هذا مثلا واحدا هو علامة المومياء الواقفة  والمومياء المسجاة .

هاتان العلامتان تخصصان كلمات « المتوفى والمومياء والتابوت » الذي يسمى من جهة أخرى « رب الحياة » ، وهو أمر طبيعي تماما - ولكن هذه العلامة الهيروغليفية تخصص أيضا كلمات : تمثال وصورة وتشابه . وشكل وظهور وتحول وأطوار النبو . ومن هنا فإن هذه الكتابات المختلفة أو الظواهر تنتمي بطريقة ما لفئة واحدة ، وهذا إذن هو ما يؤكد الشواهد الجنائزية والأساطير المصرية للحياة الآخرة .

ان العلاقة بين التمثال والمومياء والتابوت علاقة ضيقة للغاية ، بحيث يصعب تمييزها في المناظر التي تمثل الشعائر الجنائزية ، وفي المناظر التي تزين جدران المقابر لا نتأكد هل بصدد المومياء أو تمثال الميت أو تابوته الانساني (١) ، وهذا التابوت الأخير هو الذي سمي « رب الحياة » ، كما سمي التمثال أيضا « الصورة الحية » ، أما فيما يتعلق بالكلمات « التحولات والتغيرات وأطوار النمو والأشكال والمظاهر » التي تنتهي بنفس المخصص فانها تسوغ هذا التشابه في الكتابة عن طريق توافق أسطوري ، وإننا لنعلم أن كل متوفى دفن شعائريا يشبه بأوزيريس ، وهو يبعث مثله ، ويستطيع أن يتخذ جميع الأشكال والمظاهر التي يرغب فيها ، ومن ثم فإن رمز هذا البعث ليس سوى نمو النباتات من جديد عندما تنحسر مياه الفيضان ، كما أننا على معرفة بصور أوزيريس الذي ينبت ، صور هذا الاله مجسدة في الطمي المختلط بالحبوب النابتة التي ترمز بذلك الى مولد الاله من جديد .









وسوف يسمح لنا المثال الذي سقناه عن المخصص « مومياء » أن ندع منهم الكتابة بما تعنيه هذه الكلمة الى منهج الأشياء دون أن نترك من أجل ذلك الكتابة الهروغليفية ، والواقع أن التابوت الانساني يمكن أن يعتبر كلمة هروغليفية حقيقية ذات أبعاد ثلاثة .

لقد رأينا أن المصريين كانوا يربون بين هذه الكلمات الأربع ، : مومياء ، وتمثال ، وصورة ، وتابوت . ويكون التابوت الانساني من بينها تركيبة حقيقية ، ففي المكان الأول يمثل التابوت صورة ولوحة للمتوفى ، فالوجه حي والعينان مفتوحتان ، ومع هذا للمتوفى مصور على هيئة مومياء ، وأخيرا ليس التابوت إلا تمثالا وإن كان ميجوا ، هكذا وحدت الأربعة العناصر - التمثال ، والصورة ، والمومياء ، والتابوت : في هذا التابوت الانساني ، كما هي كذلك عن طريق استخدام المخصص الهروغليفى . ولكن ما وجه الشبه الذي يوحد بينها توحيدا دقيقا من حيث المفزى ؟

ان التابوت الذي يضم جسد المتوفى يمثل مومياء مزركشة زركشة فاخرة ، فالوجه مثالي بالجمال والحياة - انه جسد فمجد ، انه أوزيريس المبعث - والتمثال يعرف بالصورة الحية - فلاحظ التقارب بين هذين المصطلحين : الصورة التي يقال انها حية ، ولكنها صورة . ان التمثال لم يخصص بالعلامة التي تمثل رجلا على قيد الحياة ، ومن ثم يوجد ، على عكس بعض التراجم ، تمييز بين الحي وبين الصورة التي لا تطابق النموذج بدليها ، وليست كذلك ، كما هو الحال لدينا ، مظهرا خالصا لو صورة بدون فاعلية أو وجود حقيقى . انها لفظ هروغليفى ، هي كلمة مثلما هي فعالة وحية .

ان ثمة قدرا كبيرا من العلامات الهروغليفية التي تمثل الأشياء في مصر ، وسوف

(١) أى الذى على هيئة الانسان ويسرى في الآثار بالتأبوت الانساني (المصوب) .

اسوق مثلا آخر معروفا لدى الجميع هو الجعران  : ان الجعران قد استعمل كعلامة تعنى هذه الحشرة ، وتقرأ «خبر» ، فاذا ما تلتها الاضافة الصوتية  فانها تعنى « يولد » و « يأتى للوجود » و « يصبح » و « يتحول » ، واذا ختمت الكلمة بمختصر الاله  أو  فان الكلمات « خبر »  و « خبر »  و « خبرى »  تعنى اسم الاله الشمس عند الشروق ، واخيرا اذا ما خصصت الكلمة بصورة المومياء التى أشرنا اليها من قبل يليها مختصر ثان يتألف من العلامة التى تمثل الكلمات المجردة وعلامة الجمع هكذا  فان هذه الكلمة تعنى عتائد الشكل والمظهر وطور النمو .

لقد كان نموذج هذه الكلمة الهيروغليفية حشرة شائعا وجودها بدرجة كبيرة على ضفاف النيل ، ولقد شبه المصريون كرة الفضلات التى تحوى بيض هذه الحشرة ، والتى تدرجها أمامها عندما تشرق الشمس ، بالشمس التى تصبح ، وكما رأينا حددت الكلمتان « جعران » و « يصبح » بلفظين متماثلين تقريبا ، وبغير أن نتكلم عن الأصل والأسبقية بالنسبة لهذا التشابه بين كلمتي جعران والشمس التى تولد وتصبح ، أو نوافق على ايجاد تطابق بينهما ، نلاحظ أن الكتابة الهيروغليفية تربط الأفكار المتعلقة بالكلمات « يصبح » و « يولد » و « يتحول » و « الشكل » و « المظهر » و « الشمس التى تولد » بعضها ببعض ، هذه الأفكار التى توحى بأوجه مختلف للأساطير المصرية سواء الشمسية منها أو الجنائزية .

ولننتقل من العلامة الهيروغليفية الى الأشياء التى تستخدم فى الكتابة الهيروغليفية وتستعمل استعمالا شتى .

لقد كان المصريون يقيمون تماثيل الجعارين لتخليد ذكرى حدث من الأحداث (مثل زواج الملك أمنوفيس الثالث مثلا) ، أوليس الحدث هو الذى يحدث (أو يصبح) ؟ ان الصفة الشمسية للفظ الهيروغليفى أضفت على الحدث لونا مفيدا ، وبربطنا صور الحدث بالصورة الخاصة بالاله نكون قد وحدنا أفكار الخلود والزمن . كذلك كانت تنقل على الجعارين حكم تربط دوام المبادئ بتغيرات التاريخ . ونظرا للصفة المقدسة للجعران كان يلبس كتيمة ، ولكن ثمة استعمالا آخر للجعران يوضح كيف كان من الممكن أن يتعمق معنى الشيء الذى يستخدم فى الكتابة الهيروغليفية فى الاستعمال الذى كان يصنع من أجله .

فى الأساطير الجنائزية كان المتوفى المبرأ يصحب الاله الشمس فى قاربه الليل ، ثم يظهر معه ثانية فى الصباح فى دائرة الشمس ، لذلك كان المصريون يضعون فى

التابوت مع المومياء جعرانا من الحجر ، علامة وبرهانا لهذا البعث ، وبعد ذلك بفترة وجيزة وضعوا الجعران داخل المومياء فى موضع القلب .

ان الجعران يدحرج كرتة التى تضم البيض الذى سوف يولد منه الجعران الجديد (أو ولد منه هو نفسه) مثلما تولد الشمس بعد أن تجتاز مملكة الموتى ، كذلك يكمن الوعد بالصيرورة الشمسية وبالتحول العظيم فى ليل الجسد المحنط . أليس استبدال القلب الحقيقى - الذى هو مقعد الفكر ولكنه ضعيف وقابل للتلف بالجعران مصنوع من الحجر الذى هو صورة الاله التى لا تتلف ، وحدث التحولات وعسودة الميلاد - عملا له مغزاء يحمل دون أن يفنى كلية مضمونا ميتافيزيقيا وأسطوريا وشعريا ؟

وأخيرا أقيم جعران تذكارى من الحجر على حافة البحيرة المقدسة لمعبد الكرنك(١)، ولما كانت هذه البحيرة ترمز للمحيط الأزل فالجعران إذن ليس سوى الشمس التى انبعثت منه فى فجر الخليقة .

ان من اليسر علينا أن نتقل من التابوت أو من الجعران الى مجال آخر تشكيل هو التصوير والنقش . وهنا لا نجد فحسب نقوشا هيروغليفية مهالبة بدقة رائعة ، ومدمجة فى الموضوعات كتفسيرات أو كحوار بين الأشخاص المثلين ادماجاً طيباً ، بحيث يمكننا القول بأن بعض فنون التصوير المصرية تمثل سلفاً شريفاً سينمائياً مرسوماً ، بل نجد أيضاً كتابات هيروغليفية نقشت بحروف كبيرة ضمن هذه الموضوعات المصورة على النهج الذى نقشت به المناظر الأخرى . والأمثلة على ذلك كثيرة ، فهناك صور الصولجانات والشعارات الرمزية التى يمسك بها الملوك والآلهة ، وصور مائدة القرايين ومعظم الأطعمة التى تحملها ، وصور الأواني والأسمطة وأدوات العمل واللعب التى نراها على جدران المصاحب أو المعابد ، وكلها مطابقة تماماً للعلامات الهيروغليفية التى تستخدم فى كتابة هذه الأشياء ، وان الطراز الهيروغليفى لمجموعة هذه الأعمال يعطينا معنى أوفى مما لو رجعنا مباشرة للكتابة الهيروغليفية ، فروح الفن التشكيلى المصرى تنشأ مباشرة عن أشكال هيروغليفية بحيث أن من يجهل كل شيء عن تلك الكتابة يجز عن التمييز بين الأشكال التى تنشأ عنها ، وبين تلك التى لا تنشأ عنها .

إذن هى الجمالية المصرية هى التى يمكن أن يقال عنها هيروغليفية ، فلنحاول أن نحدد معناها بإيجاز ، دون أن يغرب عن بالنا أن كل ما سوف نقوله عن الهيروغليفية ينطبق تماماً على الأعمال الفنية ، ونعنى فنون التصوير والنقش والنحت ، وباختصار كافة الفنون التشكيلية .

(١) أقيم هذا الجعران الكبير لعليخيد ذكرى زواج الملك أمنوفيس الثالث بالملكة تي .

ان جمالية الكتابة الهيروغليفية تتفق اتفاقا دقيقا مع الوظيفة المخصصة للعلامات الهيروغليفية ، وأول شرط للقراءة هو التمييز الفورى لكل علامة ، لأن أى لبس قد يقود الى معنى مضاد اذا كان المقصود العلامات التى ترمز للكلمة أو الى نطق معين اذا كان الأمر يتعلق بالعلامات الصوتية . لذلك فإن الذين ابتكروا الكتابة الهيروغليفية قد عملوا على رسم الخطوط الأساسية لكل صورة من صور الكتابة بدقة ، وتوجدوا فيما يتعلق بالحركة التخطيطية الأكثر تعبيرا ، وحذفوا كل تفصيل لا لزوم له ، يمكن أن يجذب الأنظار على حساب المجموع ، ونجحوا أيضا فى أن يتجنبوا الجفاف والرسم التخطيطى المبسط مثلما نجحوا فى تجنب الزائد عن الحاجة والفت .

وإذا كنا مدينين للهيروغليفية بصفات الدقة والصرامة التى نجدها فى فن التصوير فهل يمكننا لهذا أن نرجع للكتابة كى نقدم حسابا عن بعض الجوانب المميّنة فى الخروج عن المألوف فى الشكل الذى يتميز به الرسم المصرى ؟ ان الفنان المصرى مع هذا يخضع لاهتمام بالدقة ، بل أود أن أقول بالواقعية ، عندما يرسم تلك الصور القريبة للوجه من الجنب ، وللكفتين من الأمام ، وعندما يجمع فى رسم الطبيعة بين المستط والارتفاع .

هذه « الغرائب » ترجع الى حقيقة أن المصرى كانت الحقيقة عنده تكمن وراء المظهر ، ذلك المظهر الذى يخضع لخداع المنظور وتغيرات الزمن . وعندما كان الفنان يرغب فى أن يجعل كائنا ما يعرف عن طريق الصورة كان عليه أن يظهر فى رسم هذا الكائن حقيقة الكاملة ، لا الوضع الذى هو عليه فى لحظة معينة أو مكان محدد ، وإنما يظهر جوهره وراء حدود الزمان والمكان .

« ان الرسم المصرى تعريف ، هو عرض استوجب أكبر قدر من الحقيقة الممكنة ... » كما ذكر ر . فيل فى بحثه المسمى « بحوث فى الأسرة الأولى وعصور ما قبل التاريخ الفرعونى » الذى نشر عام ١٩٦١ .

وبمقارنة الصور التى تمثل الكتابة الهيروغليفية بالصور التى تمثل المناظر المصورة نستطيع أن نقول : ان كليهما معا القدرة على أن يمثل بأكثر قدر ممكن من التكامل وأقل قدر من الالتزام ، الجوهر المستمر والدائم للكائنات ، ولكن فى حين أن هذا المعيار هو الوحيد الذى يخضع له الكاتب الفنان الذى ، وهو يحافظ فى المكان الأول بفضل هذه الصور التقليدية المجافية للشكل المتطور على هذه الحقيقة الأساسية ، يجسد شخصيته مع ذلك ، بفضل تفاصيل ملاحظة لوحظت على الفور فى العالم الملموس حيث سجل الحوت الممثل ، كذلك فإن الفن المصرى يتميز فى الوقت نفسه بدوام كبير للأشكال ، وسمات تتصف بكثير من الواقعية ، ومخضبة بالدعابة والأسى أو الحنان .


هكذا يكشف لنا النظام الهيروغليفى ، الذى هو كونه مصغر صادق للعالم المصرى بجماليته ، ما وراء هذه الجمالية ، أى كيف كان يتصور المصرى حقيقة عالمه ، ولكى

يدوم هذا العالم ينبغي أن يخضع « لاعت » أى للنظام والحق والعدل ، « ماعت » التى تحكم الكون المهدد دوما بقوى الفوضى التى يرمز لها دائما بالثعبان أبو فيس - وكان يجب على مصر « صورة السماء » أن تحقق على الأرض هذا الانسجام الكونى - إذن قد حاولت مصر أن تحيا سعادة مبنية على « الماعت » ، وأن تشيد عصرا ذهبيا أرضيا كان لابد أن يفتح على ضفاف النيل باعتبارها الصورة الحية للسماء على الأرض، الصورة الهيروغليفية للحقيقة الكاملة الدائمة ، مثلما كان فرعون الذى كان يحكم البلاد الصورة الحية رمز الاله الشمس .

كذلك تسطر الكتابات الهيروغليفية العالم المصرى كما يفهمه الشعب الفرعونى ويريده ، وسوف أقتزح لضيق الوقت مثالا واحدا هو الرمزان الهيروغليفيان لكلمتى رجل وامرأة باعتبارهما مركز العالم الهيروغليفى المصغر ، ذلك أن هذين الرمزين الهيروغليفيين لم يخضعا لأى تطور منذ فجر الحضارة المصرية حتى نهاية تلك الحضارة التى تعد واحدة من أكثر الحضارات المعروفة دوما .

ان صورة الرجل تمثله وهو فى وضع شعائرى ، على نحو ما تبرزه الأمثلة التى أوردها سانت فار جاردنو فى مؤلفه « تحية للآلهة فى مصر القديمة » . كذلك أثارت أندريه لوت من قبل رقة هذه الصورة ، فكتب فى مجلد مكرس من أجل « روائع فن التصوير المصرى » صدر عام ١٩٥٤ يقول : « كذلك لم نعرف منذ الأسرة الأولى أى مبدع مثير للدهشة ، لكى يعطى لجسم الانسان التمثيل الأكثر وقارا والأكثر اظهارا لذاته الالهية قد ابتدع آلاف الستين هذه الصورة العظيمة للخلود ، التى لم يستطع أحد أن يدخل عليها أدنى تعديل دون أن يرفع عنها كل ما فيها من ثبل »

وعلى الرغم من أنه ينبعث من هذه الصورة مكون مثير للدهشة فان الرجل قد مثل فى وضع ينم عن نشاط بحيث لا نستطيع ملازمته أكثر من برهة وجيزة وفترة راحة مؤقتة ، ان هذا الوضع الذى سبق أن استشعرنا ما فيه من حركة فى وضع الساقين اللتين تنثنى احدهما لا يلبث أن يتحطم من أجل اعادته للنشاط ، فاحدى ذراعى الرجل تشير اليه ، اذ ان هذا الرمز الهيروغليفى يستخدم للدلالة على ضمير المتكلم المفرد ، فالرجل فى مصر هو الذى يقول « أنا » . اما الذراع الأخرى فتتمدد فى حركة علاقة مع العالم ، لأن الرجل مدمج فى الكون .

اما رمز المرأة فيختلف عن ذلك تماما ، ففي حين أن القانون الخاص بالرسم من الامام مراعى بالتزام شديد فى رسم صورة الرجل فان رسم صورة المرأة يتم كليا من الجانب بحيث نجد الكتفين ممحيين ويظهر تصفيف شعرها والقلادة التى تتحلل بها أنوثتها ، ويسمح وضعها بوقفة طويلة المدى ، ويوحى بشئ من التمام والغوص الداخلى ، انه وضع قريب من ذلك الوضع الذى يمنحونه للآلهة 

كل هذا يكشف عن أن الكتابة الهيروغليفية يمكن قراءتها على مستويات عدة ، ومع محافظة المصريين بالنسبة للعلامات الخاصة بهذه الكتابة على وقارها التصويرى

فإنهم قد تجنبوا الانقسام بين الكلمة والصورة ، بين المجرى والواقعي ، بين غير الحدسي والخيالي ، ذلك الانقسام الذي يظهر بالضرورة في مرحلة الكتابة التقليدية ؛ أنه بفضل الكتابة الهرغليفية وطريقة التفكير التي تطبقها ترتبط المستويات المتعددة للحقيقة بعضها ببعض عن طريق الملتقيات التي تكونها مجموعة الدلالات الخاصة بالكلمات التي يعبر عنها بالصور .

إننا إلى هنا قد تصدينا للمجال الوحيد للفنون التشكيلية الذي يمكن أن يظهر قطاع مميز بالنسبة للكتابة الرمزية ، فهل هذه الكتابة الرمزية تمد طاقتها إلى ما وراء الشيء الذي تمثله ؟

إنني أحبب دون تردد بالإيجاب ، وسوف أستشهد بالمرسح والعمارة ولكني لن أستطيع أن أتحدث عن الموسيقى ، وذلك لأنه بسبب عدم توفر الوثائق يبدو الفن الصوري المصري بالنسبة لنا غائبا . للأبد .

لقد كان المرسح المصري حتى العقد الخامس من هذا القرن مجهولا تماما ، فلم يكن نعرف عنه شيئا سوى أنه كان موجودا ، إذ عثرنا على مقبرة ممثل محترف ، وفي العقد الخامس اكتشف إيتين دريتون ونشر بعض فقرات من دراما مقدسة ، اقتبس منها المثال التالي .

إن الموضوع الذي هو اسطوري يمكن أن نوجزه على هذا النحو :

لقد وضعت « إيزيس » ، بعد أن حملت من « أوزيريس » الذي بعث من جديد ، طفلا « حورس » ، في الحفاء ، وذلك لكي تحافظ عليه من « ست » الذي كان يرغب في قتله ، ولكي يجعل ابنها معترفا به وريثا شرعيا لأوزيريس ظهرت هذه الالهة أمام محكمة الآلهة ، ولكن بينما هي تدافع عن قضية الفتى « حورس » يعلو هذا فوق جميع الآلهة ، ويفيض في حديث نقبتس منه هذه العبارة :

« أنا حورس ، الصقر الموجود أعلى شرفات قصر ذاك الذي اسمه خفي »

إن البردية التي تضم هذه الفقرات ترجع إلى الأسرة الثامنة ، ولكن الاسطورة التي ألهمت هذه الدراما ترجع لأقدم من هذا العهد بكثير ، ونحن في الواقع نقرب في نصوص الأهرام التي كتبت في نهاية الأسرة الخامسة . ولكنها تضم محتوى يرجع كذلك لأقدم من هذا بكثير ، هذه الأسطر التي تصف صعود الملك المتوفى إلى السماء :

« إنه نفر كارع يبيي ، الصقر الأعظم الذي يدعوه خبري (الشمس عند شروقها)
... إنه نفر ار كارح يبيي . الصقر الأعظم الذي فوق شرفات قصر ذاك الذي اسمه خفي ، الذي يسمى فوق الإله إتم : لأن السماء أجلى بكثير من الأرض »

فما علاقة ذلك بالكتابة الهيروغليفية ؟ سوف أوضح ذلك على الفور .
 ان ثمة علامة تسمى « سرخ » ، هذه العلامة كانت تحيط خلال الأسرات الأولى
 « بالاسم الحورى » (١) لفرعون ، ثم استبدلت بعد ذلك بالطغراء (٢) .

والسرخ عبارة عن مستطيل يمثل من ناحية الرسم واجهة قصر يقف فوقه
 الصقر حورس الاله ، أما اسم فرعون فقد كان يكتب فى الفراغ الخالى المتروك أعلى
 صورة بوابات هذا القصر ، ، وإذا ما قارنا هذا الرمز الهيروغليفي فى مجموعته بالعبارة
 التى ذكرناها فاننا ندرك أن هذه العلامة هى صورة توضيحية تطابق هذه العبارة ،
 بل انها أيضا تعمق بوجه خاص مضمونها .

والواقع أن فرعون الذى يتقصر فى جميع العصور شخصية حورس ، يوجد
 « فوق شرفات ذلك الذى اسمه خفى » أى الاله الأعلى ، (وسوف نعود فورا الى
 « الأسماء » ، ولكن لما كان اسم فرعون موجودا داخل القصر فهو بذلك يتمثل بالاله
 الأعلى . أما التناقض الظاهر الذى يشتمل على كتابة الاسم داخل قصر ذلك الذى اسمه
 خفى (وهو ما تؤكد أبواب السرخ المغلقة) فانه يزول بسهولة اذا ما تذكرنا أن
 كل اله تكشف لنا عنه الأساطير له أسماء عدة لا نعرف منها الا بعضها .

هذا القصر القامض يوصلنا بالطبع الى العبارة ، ومن اليسر أن نبين من حيث
 النصوص والمظاهر الممتلئة ، حسبما يوافقنا ، الى أى مدى تخضع العبارة للكتابة .

لقد كان بناء المعبد لدى المصريين ، كما هو لدى معظم الحضارات القديمة ، هو
 العمل المعماري الرفيع ، الذى يتطلب من المهندس المعماري كما يتطلب من جميع
 الحرفيين الذين يشيدونه ويزخرفونه اظهار عالمهم ودرابتم على أعلى مستوى ، ومن
 ثم لم يكن هناك ما هو أهم ولا أكثر تبجيلا من مراسم وضع الأساس الذى يحدد بدء
 العمل ، وهى لحظة حامة قام بعمل حساباتها الكهنة ، وأضفى عليها الملك صفة القداسة ،
 والملك هو الكاهن الوحيد الجدير بهذا الانشاء المقدس ، ولهذا حفظ الفراعنة الذين
 كانوا يرأسون هذا الاحتفال ذكراه فى مناظر رمزية ، فماذا تشاهد فى هذه المناظر ؟
 اننا نشاهد الملك وهو يمسك بأحد طرفي الحيط الرفيع الذى تقاس به أبعاد المعبد ،
 صورة الكون . ولكن من هو الاله الذى يمسك بالطرف الآخر ؟ هل من الممكن أن يكون
 هو « تحوت » وزير الآلهة والكتاب السماوى ، اله الحكمة الذى يحصى أفعال الناس ،
 والساحر ؟ لا ، ليس هو . هل هى « ماعت » الهة التناسق الكونى ومنظمة العالم ؟
 لا ، ليست هذه أيضا . ان التى تقوم بهذه المهمة المجيدة ليست سوى « سشات » الهة
 الكتابة - وليس شيئا آخر غير الكتابة - انها لا تؤدى أى دور فى الأساطير ، ولا تنتمى

(١) نسبة الى الاله حورس (الحرب) .

(٢) أو الخراطوش وهو الاسم السائد بين علماء الآثار (الحرب) .

لاية عائلة مقدسة ، ولا هي واحدة من بين أعضاء التاموسين ، واسمها ليس سوى مؤنث كلمة .

غير أن أهمية هذه الآلهة المتواضعة في عالم العمارة تؤكدنا فكرة غريبة في نصوص الأهرام ، هذه الفقرة التي تحدث في الوقت نفسه دورها ، تدخلنا مباشرة الى الأساطير المصرية ، فيقال للملك المتوفى :

« جمعت نفثيس لك كل أعضائك ، باسمها مشات ، ربة البنائين » .

إن هذا النص يحتاج الى تعليق .

فنفتيس على عكس مشات آلهة عظيمة الشأن ، فهي تنتمي للتاموس الأعظم ، وبصفتها أخت أيزيس فإنها تصاحب هذه الآلهة في الدفن الشعامتري لأوزيريس ، وتؤدي أثناء الجنازة دور إحدى النائحات الإلهيات ، وليس ثمة علاقة بين هذه الآلهة والآلهة المتواضعة مشات ، ومن ثم يربط هذا النص أن نفثيس تستعير اسم مشات لانجاز عمل من الأعمال ، ولو كان ذلك من أجل سطر عبارة أو كتابة نص لكننا نفهم اللجوء الى آلهة الكتابة ، ولكن أن يكون ذلك من أجل تجميع أعضاء المتوفى فإن في هذا إشارة واضحة الى تقطيع أعضاء أوزيريس الذي يتمثل به الملك . ألم يكن أكثر طبيعياً اللجوء الى أيزيس التي كانت تقوم بهذه المهمة لآزاء زوجها ، أو اللجوء الى أنوبيس ، آله المحنطين ، أو الى تحوت العظيم ، سيد السحرة ؟ ولكن نفثيس اختارت مشات بصفتها « ربة البنائين » ، لذلك كان على مشات أن تعيد بناء جسم الملك كما كانت تقوم ببناء المعبد في المناظر الخاصة بوضع الأساس . أنه لتقارب عجيب مع أقوال المسيح كما وردت في الانجيل على لسان القديس يوحنا .

هذه الفقرة التي تربطنا تقمص آلهة شخصية آلهة أخرى هي مما تتميز به كثيرا الأسطورة المصرية ، وينبغي القول بأن الآلهة المصرية لم يكن لها وضع محدد بوضوح مثل آلهة الإغريق ، فكل من هذه الآلهة كان له بالأحرى محيط ذو نفوذ لا تحده حدود ، محيط يستطيع أن يتجاوزه في يسر ، وعندما يستعير شخصية ذات أخرى فليس على عادة زيوس يتحول الى مطر من ذهب أو ثور في الوقت الذي يغوى فيه بشرا دون أن يضحى من أجل ذلك بفرديته ، ولكنه ينوب كلية في الشخصية المستعارة ، وأحيانا يقوم هذا الذويان طوال الوقت الذي ينتج فيه عملا من الأعمال . وهذا هو ما نجده في النص الذي أوردناه ، ولكن في بعض الأحيان تبقى الإلهتان منفصلتين وفي الوقت نفسه متحدتين . وكان هذا هو الحال بالنسبة لآمون رع الذي هو آمون الحفي ، غير المرئي ، الفاض ، ورع الشمس الذي من جهة أخرى هو خبري الجبران أو الطفل وسط اللوتس عندما تكون الشمس عند الشروق ، وهو الرجل اليافع عندما يكون رع في سمته ، وهو آتوم الكهل عندما يميل الكوكب نحو الغروب . وذلك دون أن ننسى أنه في بعض الأحيان تنقص شخصية بتاح وفي رحلة المتوفى عبر عالم الموتى يستعير المتوفى لكي يتغلب على الأخطار التي تهدده شخصية كثير من الآلهة أو الأرواح وهيئة الحيوانات أو حتى أشياء رمزية ، فيصير صقرا أو ثعبانا كما يصير أيضا مجداف الغارب الشمسي .

وكما توجد آلهة توجد أساطير ، وتضم الأساطير المصرية روايات عديدة للحدث الواحد ، روايات متناقضة في الظاهر ، ولكنها مع ذلك توجد معا دون أن يقضى بعضها بعضا . ونحن نحصى على الأقل خمس روايات عن الخلق دون أن ندرج البدائل المشتقة قليلا أو كثيرا ، وهي روايات مسلم بها تماما ، ولا تثير أى نزاع لاهوتي ، وخير من ذلك أيضا أننا قى نص واحد ايماءات لروائتين مختلفتين عن أصل الكون ، مذابنتين في نظرنا حدة ، ومع ذلك فهما يحسب منطقنا متناقضتان تماما .

كيف نفسر موقفا شاذا كهذا اذا كنا نرفض أن ننسبه ، كما لا يتردد أن يفعل ذلك بعض علماء المصريات ، الى اضطراب ذهني تنكره انجازات مذهلة ؟

ولكن ألا تصبح الأمور أكثر وضوحا اذا ما تحولنا الى اللغة ؟ اننا فى الواقع نستطيع أن نقول ذلك بطرائق عدة : هل المحب الذى يقارن موضوع عاطفته بزهرة أو بالته يناقض نفسه ؟ كلا انه فقط يلجأ الى « صورتين » لكي يحاول أن يحيط بحقيقة متشعبة ، صورتان ؟ ها قد عدنا الى الهيروغليفية وإلى الخيال الهيروغليفي . فالشمس هي « خبرى » الجمران ، لأن الجمران هو اللفظ الهيروغليفي لفعل « يصير » و « يولد » ، ولذلك فإن الشمس فى سميتها هي رع ، الرجل فى عغوانه ، ثم تصير آتوم ، الرجل الهرم الذى يستند على عصا . والجمران هو المخصص الهيروغليفي للكلمات ذات الصلة بالهرم « الشيخوخة » وليس ذلك فحسب ، بل كذلك ذات الصلة أيضا بتلك الكلمات التى تعنى « كبير » و « نبيل » و « رئيس » .

كذلك أيضا الآلهة المصرية الأخرى كتابة هيروغليفية : رؤوسها التى على هيئة الحيوانات ، وأوضاعها وصفاتها وأسمائها . وبواسطة الاسم الذى سوف نرى أهميته فإن الأساطير أيضا نابعة من الكلام المنطوق أو المكتوب . انها كلام هيروغليفي ، ولقد رأينا السرخ يوجز فى صرامة رسمه الأسطورة الحورية والطبيعة الإلهية لفرعون ، فالسرخ هو العلامة التى تحيط باسم الملك ، ومن يستطيع أن يقول أيهما أقدم فى عملية الخلق ، الأسطورة أم العلامة ؟ ان الاسم والتسمية أساسيان فى الأسطورة المصرية ، بحيث يوجد قدر كبير من الأساطير ، وذلك وفقا للمثال التالى : فى بعض الأحوال تنطق شخصية أسطورية بكلمة وبما أن هذه الكلمة متجانسة ، أو هي ببساطة من الناحية الصوتية قريبة من اسم شئ أو اسم كائن ، فإن هذا الشئ أو هذا الكائن يصبح فى حكم الوجود من واقع كونه قد سمى صدفة عن طريق نطق هذه الكلمة المتشابهة صوتيا معه ، وها هو مثال ضمن أمثلة أخرى كثيرة :

يقول أحد الآلهة فى كتاب « بقرة السماء »

« سوف أعمل على أن تقضى على من هم أقوى منك ، سوف أعمل على أن تطأ بقدميك من هم أقوى منك ، هكذا جاء أبيس تحوت للوجود »

والواقع أن فعل « هاب » (١) يعنى « يقضى على » ، و « هب » يعنى « يطأ »

(١) المعنى الحرفى للعل « هاب » هو : يوسل (الحرب)

بالقدمين » ، و ، هبى » هو اسم « إيبيس » ، وعندما ينطق بالكلمتين الأوليين فإن الإله يخلق الطائر أيا منجل رمز الإله تحوت ، هذا الطائر نفسه الذى يستعير تحوت رأسه فى صوره الآدمية ، ولكن فى بعض الأحيان تختلط الصور المرئية والصور الصوتية مثلما هى فى الهيروغليفية . وفى الواقع لاحظ المصريون أن جسم الطائر إيبيس يذكرهم بشكل القلب (والقلب عندهم مقعد الفكر) وكانوا يبرزون هذا التشابه فى تحنيط طيور الإيبيس - كذلك نقرأ فى نص آخر « أرسل اليك رع قلبه باسمه « هيبى » - هنا نجد تشابها مزدوجا . فكلمة قلب تنطق « أب » وبينها وبين لفظ « هبى » تشابه صوتى ، كما يوجد تشابه فى الشكل ، ولكن الكتابة الهيروغليفية تكمل هذه المعانى ، لأن كلمة « هبى » التى تعنى « إيبيس » تكتب بالعلامة التى تمثل الطائر إيبيس وهو يقف فوق القاقم ، أى أنه هنا هو إيبيس، الإله تحوت . وهذا هو الذى يجعل تحوت يماثل القلب ، فكر الإله رع ، وكثير من النصوص تؤكد من جهة أخرى هذا التماثل :

إن هذا الارتباط الدقيق بين الصورة المرئية والكلام المنطوق يستدعى مقدرته متعادلة بين الصورة والحركة . وفى فقرة من نصوص الأهرام نقرأ : « عندما كنت تقول « يا ست » ، فانه « أوزيريس » الذى اقترب « سلاح » منك ، من هنا يأتى اسمه « ساح » (كوكب الجبار) ، ذو القدم العريضة ، ذو الحظى الواسعة ، الأول فى مصر العليا » .

إنها هنا حركة الجناس التى تمنح أوزيريس اسما جديدا ، أى « جوهر » جديدا . لأن الاسم هو الكائن نفسه ، كما تثبت إحدى الأساطير المصرية النادرة التى وصلت إلينا فى هيئة رواية متكاملة ، لأننا فى أغلب الأحيان لا نملك روايات أسطورية متتابعة وكاملة . إن أسطورة هامة مثل أسطورة أوزيريس قد رواها بلوقارك فى فترة كانت فيها التقاليد المصرية فى تدهور كامل وفى شكل متأغرق للغاية . لقد وصلت إلينا المصادر المصرية مجزأة ، ونجدها بوجه خاص فى نصوص شعائرية وسحرية ، وفى المناظر المصورة ، وفى الإيماءات ، أو كذلك على هيئة قصص شعبية حيث خيال الراوى الشرقى ، سلف مؤلفى « ألف ليلة وليلة » ، يشغل على نسج الأسطورة أحداثا ملحمية أو فكاهية ليس لها غير قليل من الصلة بالتعليم الموجود بالمعابد . ومن الأمور ذات المغزى أن تكون « أسطورة اسم رع » هى التى وصلت إلينا متكاملة وهاك موجزا :

فى الوقت الذى كانت فيه الآلهة تسكن الأرض كان رع ملك الآلهة يهوى أن يجوب العالم الذى أنشأه ، كما كانت إيزيس الساحرة الكبرى العاملة فى كل شئ قد ابتكرت المشروع الجرىء لتسلط على ملك الآلهة ومن أجل ذلك كان ينبغي أن تعرف الاسم السرى لرع ، ذلك الاسم الذى لا يعرفه أحد سوى الإله نفسه ، ولكن كان مفهوما أن الإله يرفض افشاء هذا الاسم حتى لا يكون لأحد سلطان عليه ، ما دام الاسم كان هو جوهر من يحمله . ويقول النص أن إيزيس كانت أذكى من أى إله آخر . ولما كان رع هزما ، وكان فكاه يرتجفان ، ولعابه ينساب على الأرض ، فقد

قامت ايزيس بخلط هذا اللعاب بالتراب ، وشكلت من ذلك ثعبانا أو كوبرا ، وضعتة على طريق رع ، فلدغ الثعبان ملك الآلهة ، فعانى لأول مرة من الألم ، وأطلق صرخة كبرى جعلت جميع الآلهة تهرع اليه ، ولكن أحدا منها لم يستطع أن يريجه من آلامه ، وطلعت ايزيس كذلك ، وقالت انها سوف تشفيه على الفور اذا ما كشف لها رع عن اسمه ، وكان ملك الآلهة يملك الكثير من هذه الأسماء فكان خبرى ورع وآتوم وأسماء أخرى عديدة ، حاول أن يقترحها على الآلهة دون جدوى ، اذ ظلت ايزيس لا تلتزم ، لان الاسم الحقيقي الاسم الخفى ، لم يكن من بين هذه الأسماء ، وهذا الاسم هو الوحيد الذى يمكن أن يسمح بشفاء الاله الذى يعانى من الألم ، وانتهى الأمر بأن أخبرها الاله به ، فشفت ايزيس رع ، وتملكت منذ ذلك الحين القدرة العظمى .

فما هو هذا الاسم ؟

من المفهوم أن الأسطورة لا تبوح لنا به ، وايزيس وحدها ، وربما حورس ، هما اللذان يملكان الكشف عنه ، دون أن يقال لنا اطلاقا من جهة أخرى ان الآلهة قد استخدمته ، ويظهر أن ايزيس لم تكن تريد سوى المعرفة ، لا الحصول على قدرة سحرية .

ولكن اذا كانت الأسطورة تلتزم الصمت فإن نشيدا لآمون رع يحدثنا عن هذا الاسم ، هو الذى ورد فى بردية ليدن ، التى ترجع الى عهد الدولة الحديثة أى لحوالى القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، وربما كان هذا النشيد واحدا من الأمثلة الأولى فى الغرب للاهوت أبو فيسى ، وها هى فقرة من هذا النشيد :

- واحد هو آمون الذى خفى عليهم .
- لقد خفى على الآلهة ، فهم لا يعرفون هيئته .
- انه أبعد من السماء ، انه أعزق من العالم السفلى .
- لا يعرف أحد من الآلهة شكله الحقيقى .
- ان صورته غير مبسولة فى الكتب .
- وليس لدينا عنه بينة كاملة
- انه أغمض من أن يكشف مجده
- انه أعظم من أن يختبر ، وأقوى من أن يعرف
- نسقط توا صرعى من الرعب ،
- ان نطقنا باسمه السرى الذى لا يستطيع معرفته أحد .
- لا يوجد مطلقا اله يستطيع أن يدعو باسمه

اذن فهذا الاسم الذى لا يوصف ، الاسم الذى يثير الرعب ، لا يمكن التعبير عنه الا بالصمت وحده ، ومع ذلك ليست هذه السلبية من كل ناحية ، هذا الشئ

غير المعروف مطلقا ، هو العكس ذاته للهيروغليفية ، التى هى الصورة والعلامة المرئية ؟ ومع ذلك فان هيروغليفية الصمت هذه يمكن أن تتجسد فى الكتابة ، ونحن نعرف أمثلة على ذلك .

« فأمون » يعنى « خفى » ، و « غامض » ، وأحيانا نجد اسم الاله أو فعل « يخفى » بدلا من أن ينحصر بالعلامة الالهية .
 فى الحالة الأولى ، أو بعلامة الرجل الذى يتخفى فى الحالة الثانية [١٢] قد تخصص بيباض . أو فراغ . ومن جهة أخرى فان الكتابة كلام صامت ، ويقال عن تحوت اله اللغة انه هو « الذى يهب اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة » أو انه هو « الاله الذى يجعل الكتابة تتكلم » فى حين أن رع ذا الاسم انذى لا يوصف يسمى « سيد بيت الصور » .

ان واجبت فيما أعتقد هو أن نوسع فكرة الصورة ، ونحن دائما نرجع للهيروغليفية ، فعندما نقرأ بين الخمسة والسبعين اسما للاله رع ، التى تضمها القائمة الكبرى لأسماء هذا الاله : « ذاك الذى يخفى جسده داخل نفسه ، صورة جسد الاله ذى الجسد الخفى » ، أو نقرأ : « الجوهر الخالد الذى يعبر السماء ، الذى يمنح النناء للأرواح فى افلاكها ، صورة جسد الجوهر الخالد » (عن نافيل) ، نفهم أن تفكيراً هيروغلفياً لا يوجز فكرة الصورة الى فكرة الخط أو الرسم ، لذلك فان مثل هذه الطريقة فى التفكير لا تغلق العقل فى حدود المظاهر فحسب ، بل تملك أكثر من أية طريقة أخرى الكفاءة لأن تتفوق عليها ، وهنا تظهر فاعلية جمالية الهيروغليفية التى رأيناها ممثلة فى الفن المصرى فى مجموعه . فاختصاص الكتابة الهيروغليفية بالعلامة التى تجسد الذات الدائمة للأشياء يصنع منها الشكل الوسيط لما هو وراء الأشكال ، وهذا هو ما يفسر كون الشعب المصرى أكثر من أى شعب آخر قد مجد معاً الكلام (الشفهى أو المكتوب) والصمت . واليك بعض النصوص :

يتحدث الملك أختوى الثانى فى « تعاليم الى مري كارع » الى ابنه الذى سيتولى الملك من بعده فيقول له :

« كن فنانا فى الحديث حتى تحرز النصر ،

فالسنان سيف الملك

والكلام أمضى من أى سلاح »

وفى مجموعة نصوص مخصصة لطلاب إحدى مدارس الكتبة نقرأ لمجد الكلمة المكتوبة هذه المرة :

« الكتاب أكثر نصا من حجر القبر المنحوت .

من جدار مقصورة متينة البنيان .

الكتاب أكثر نفعا من بيت البناء

من مساكن الغرب

وأفضل من برج لطيب الأساس

ومن لوحة تذكارية في معبد .. الخ .

ومع ذلك كم هناك من أناشيد وأدعية تمجد الصمت ، والرجل الصامت ، ومن
ذا الذي هو في غاية الصمت اذن ، لا أحد سوى تحوت ، إله « الكلام والكتابة »
الذي « يجعل الكتابة تتكلم »

وها هو دعاء موجه اليه من كاتب في مستهل عمله :

ياتحوت ، عيني في هرموبوليس ، حيث يحلو للمرء أن يعيش .

وأعطني ما احتاج اليه من خبز وجعة .

واحفظ فمي من الكلام .

هل أستطيع أن أجد تحوت من ورائي في الصباح .

أقبل إيتها الكلمة الالهية عندما أمثل أمام الاله ربي ،

حتى أخرج صادق القول (١) .

يا نخلة اليوم العظيمة ذات السعين ذراعا ، التي تحمل ثمارا

ان النوى يوجد داخل الثمار

ويوجد الماء داخل النوى .

أنت يا من توصل الماء الى مكان قصي

تعال وانقذني أنا الصامت

تحوت ، يا ينبوع الماء العذب للانسان الظمان في الصحراء

ان هذا الينبوع محظور على ذاك الذي يجد كلامه

ومباح للصامت


ان الصامت يقبل ، ويجد ينبوع الماء .

أظن أنه لا داعي لأن أعلق على هذا الدعاء المثير للدهشة ، هذه النواة التي
يجب كسرها لكي نجد الماء ، وهذا الينبوع المحظور الذي لا نكتشفه الا في الصمت .
ما أجمل هذه الأقوال الهيروغليفية في الحكمة . انه في الصمت يقرأ ويكتب العالم ، لقد
عاش الكون مثل كتابة هيروغليفية واسعة تنتشر في الطبيعة كما تنتشر في الأحاديث ،
وفي الكتابة والشعائر ، بل أيضا في المدينة وفي مباني الصروح والأنظمة ، بل في
الأشياء العادية واستعمالها اليومي .

(١) أي مبرا من كل الذنوب (المحرم)

وسوف أحاول بضرب مثل أخير أن أظهر كيف يمارس المصري ابتداء من
الهيروغليفية فصاعدا بغير توقف الاحساس والفكر وروح المصريين القدماء فى الخلق .

إن المرأة إحدى أدوات الزينة ، وقد كانت فى مصر ، كما كانت نظيرها ، وفى
عهد الفراعنة مثلها هى اليوم ، تستخدم أساسا لزينة المرأة ، وكانت المصريات
يتجملن ويصفغن شعورهن بعناية فائقة ودقة بالغة ، وكانت المرأة عندهم لا غنى
عنها فى هذه العمليات الرقيقة .


لذلك فإن المرايا كانت أشياء هيروغليفية بصفة أساسية ، وهو ما أسميته
« أشياء ناطقة » . أن كل مرآة كانت تتكون من قرص من معدن مصقول ، وفى أغلب
الأحيان كانت مسطحة قليلا ومحمولة على ذراع على هيئة إحدى العلامات الهيروغليفية
الثلاث  . أن القرص يشبه بالشمس ، ومن


هنا جاء الشكل المسطح قليلا فى معظم هذه المرايا ، إلى حد أن أحد أسماء المرأة كان
« آتون » ، وهو اسم قرص الشمس ، والاسم الثانى كان « عنخ » ، أى « الحى » (١) .

والكلمة الهيروغليفية  لها معنيان هما : خادم ، وملك ، (وربما

كان المعنى الثانى متصلا بالمعنى الأول ، لأن الملك كان خادما أبيه رع وكاهنه ،
والوحيد الجدير بأن يؤدى له شعيرة) .

أما الكلمة الهيروغليفية الثانية فتمثل باقة من سيقان البردى أو عمودا على
هيئة نبات البردى ، وتستخدم هذه العلامة لكتابة الكلمات أخضر وياض وقوى مثل
الزراع (ونفضل أن نقول مزدهر) .

أما العلامة الثالثة فتعنى القائم الذى يحط عليه الإله أو محط حورس ، وحين
يرسم هذا القائم أسفل صورة يصبح علامة هيروغليفية تعنى أن الذات التى تمثلها
الصورة هى ذات الهية ، وهكذا فالرمز  هو اللفظ الهيروغليفى الذى يعنى

« الصقر » ، أما الرمز  فهو الكلمة الهيروغليفية التى تعنى « حورس » أو
تعنى « الهى » .

اذن فكل من المرايا الثلاث كانت تكون عبارة حقيقية ، يمكن أن تقرأ بالنسبة
للكلمة الأولى « خادم رع » ، أو « رع هو الملك » ، وبالنسبة للثانية « رع يافع وقوى
ومزدهر » ، وبالنسبة للثالثة « رع الهى » .

ولكن عندما ينظر الذى يستعمل المرأة فى المرأة فإن وجهه أى « صورته الحية »
تسجل داخل قرص الشمس ، فيتمتع شخصية رع ويتغير المعنى . ويمكننا أن نترجم

(١) أى الذى على قيد الحياة (الحرب) .

ذلك « أنا خادم رع ورع نفسه » ، أو « أنا ملك ما دمت أنا رع أو صورة رع » ، وبالنسبة للنوع الثاني « أنا يافع وقوى ما دمت أنا رع » ، وأخير بالنسبة للنوع الثالث « أنا اله مادمت أنا رع » .

وتؤكد هذه الترجمة من جهة أخرى فكرة الرجل ، صورة الإله ، التي هي مؤكدة بوضوح في « تعاليم ألي مري كارع » التي أشرنا إليها من قبل .
« انهم (أي الرجال) صورة النابعة منه »

ومن المفهوم أن المعنى اللاهوتي لفصل النظر في المرأة كان يمكن أن يكون مجهولا تماما من المرأة الشابة التي كانت تختضب أجفانها بالمساحيق التي كانت تجعل نظراتها عميقة ، ولكن طريقة التفكير هذه من الناحية الهيروغليافية كانت تكون أس الحضارة الفرعونية ، وذلك كما يضم المنطق والاستنتاج ومبدأ التناقض أنشطتنا وكتابتنا وأحاديثنا وقوانيننا ونظمتنا وإيجاز مجموع حضارتنا الحديثة ، حتى أن كثيرا من مواطنينا غير قادر كلية على التعبير عن هذه التصورات وتطبيقها تطبيقا صحيحا .

وعلى أسس هذا التفكير العلمي ، ورغم الأخطاء والزلل ، فإنا نحاول أن نعيش تاريخنا .

وعلى أنسب تفكيرهم الهيروغليافي حاول المصريون أن يعيشوا أسطورة ، ولأن أساطيرهم لم تكن خارجية ، بل كانت توجد في قلب الوجود ، فقلبا أفسحت مكانا لروايات متتابعة وقاطعة ، ولأن حكم كل فرعون كان يقتضى كتابة أسطورة إله الشمس فإن الحوليات الملكية لم تجعل على التقيد بدقة بالحقيقة التاريخية ، بل على التقيد بالحقيقة الأسطورية ، محولة الأحداث إلى أساطير ، لكي نجد منها ثانية الحقيقة الدائمة ، هذا الجوهر الذي مظهره التعبير والهيروغليافية .

الكاتبة : هارينا عنكريامين

رئيسة أبحاث في المركز القومي للبحوث العلمية في فرنسا .
ولدت في موسكو عام ١٩١١ . قامت بدراستها الثانوية في بلجيكا . ثم التحقت بالدراسة التوجيهية للفنون الزخرفية في باريس عام ١٩٣٥ ، وعملت رسامة إعلانات . كما قامت بدراسات موسيقية . وفي عام ١٩٥٠ التحقت بالمركز القومي للبحوث العلمية باسم الفيلسوف والجمالية وعلوم الفنون . وقامت بمسألة توفيق عام ١٩٦٨ عن « تمثيل الزمن والديorama في الفنون التشكيلية المصورة » . ومن مؤلفاتها : « مشاكل الموسيقى الحديثة » بالاشتراك مع ب. دي شلويزر « مدخل للفن الموسيقي » .

المترجم : الدكتور شحاتة آدم محمد

تَبَيُّر

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي واسم الكاتب	العدد وتاريخه
♦ بعض السمات المميزة لتاريخ الأدب في الشرق بقلم : ج. س. بوميرانتز	Some distinctive features of the literary history of the East by G.S. Pomerantz	العدد : ٩٢ شتاء ١٩٧٥
♦ وضع المرأة في الهند القديمة والوان الخضوع التي كانت تعاني منها في النظام الأبوي بقلم : شريراما اندراديفا	The status of Woman in Ancient India : Compulsives of the patriarchal order by Shirama Indradeva	العدد : ٩٣ ربيع ١٩٧٦
♦ الرجل الأفريقي واسطورتان كلاسيكيتان بقلم : يوشواراش	African Man and Two Classical Myths by Yoshua Rush	العدد : ٩١ خريف ١٩٧٥
♦ الكتابة والأسطورة وإخلق في عصر الفرعونية بقلم : مارينا سكريابين	Writing, myth and creativity in Pharaonic Egypt by Marina Scriabine	العدد : ٩٣ ربيع ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع : ١٩٧٦/٢٨٥

٥ فبراير ١٩٧٧

٥ شباط ١٩٧٧

١٧ صفر ١٣٩٧

العدد السادس والثلاثون - السنة العاشرة

محتويات العدد

● مظاهر الفكر العربي في المغرب

الاسلامي

بقلم : محمد أركون

ترجمة : أمين محمود الشريف

● كلمة رد الفعل

من الفزياء الى الطب العقلي

بقلم : جان ستاروبنسكي

ترجمة أحمد رضا

● التحضر وملاحجه في «الدينونة

الاfrيقية

بقلم : چاك بينيه

ترجمة عبد الحميد سليم

● المثقفون والواقع

بقلم : جان فوراستيه

ترجمة : فؤاد كامل



ديباجين

مصباح الفكر

رئيس التحرير : عبد المنعم الصاوي

هيئة التحرير

د. مصطفى كمال طلبة

د. السيد محمود الشنيطي

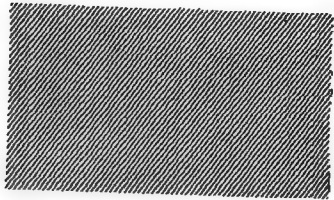
عشمان نويه

أبو العيينة فهدى محمد

محمود فؤاد عمران

الإشراف الفني : عبد السلام الشريف

مظاهر الفكر العربي



في المغرب الإسلامي

١ - تعريف المغرب الإسلامي

يطلق المؤلف هذا الاصطلاح على الجزء الغربي من العالم الإسلامي الذي يشمل : صقلية ، وليبيا ، وتونس ، والجزائر ، ومراكش (دولة المغرب الآن) ، وموريتانيا ، والأندلس التي تسمى أيضا إسبانيا الإسلامية .

٢ - الفكر العربي

مفهوم الفكر العربي عند المؤلف هو كل فكر يمكن ادراكه وتصوره وشرحه والتعبير عنه باللغة العربية ، ولكن هذا التعريف اللغوي يشمل التفكير اليهودي والنسحي الذي يعبر عنه باللغة العربية . ولذلك يرى المؤلف أنه من الضروري أن نقول أن الفكر العربي هو كل ما يعبرس عنه باللغة العربية على أن تكون الأفكار في هذا النطاق اللغوي ذات طابع إسلامي ، أي أن يكون التعبير عربيا والتفكير إسلاميا . ولهذا يستعمل المؤلف عبارة « الفكر العربي الإسلامي » في هذا المقال ، دون أن يقتصر على عبارة « الفكر العربي » وحدها .

٣ - مظاهر الفكر العربي في المغرب الإسلامي

أولا في العصر الحاضر :

يرى المؤلف أن الفكر العربي الإسلامي ازداد انتشارا في بلاد المغرب الإسلامي منذ حصول هذه البلاد على استقلالها . وذلك أن هذه البلاد بعد

أن تخلصت من رتبة الاستعمار أخذت تبحث عن هويتها أو شخصيتها الحقيقية ، فاندح المفقرون فيها بمبدأ الأصالة أى الرجوع الى المنابع الأصلية للدين .

وهذا المذهب - مذهب الأصالة - يرتبط ارتباطا وثيقا بالمذهب السلفي القائل بضرورة التأسى بالسلف الصالح أى الرعيل الأول من المسلمين ، لأن هذا هو السبيل لاصلاح حال المسلمين حسبما جاء فى الحديث الشريف « لا يصلح آخر هذه الأمة الا بما صلح به أولها » .

ثانيا : فى القرون الوسطى :

١ - يرى المؤلف أن المذهب المالكى هو بين المذاهب الفكرية التى دخلت فى المغرب الاسلامى اقواها الرأى ، وأوسعها انتشارا ، وأطولها أملا ، وأنه المذهب الذى تولى تنظيم الحياة الفكرية والاخلاقية والفقهية فى المغرب الاسلامى .

ويستدل المؤلف على قوة النفوذ التى تمتع به علماء المالكية بشورة الرضى الشعبية ضد الحكم الأول فى سنة ٨١٨ م ، وذلك أن الحكم اشتهر باللهو والصيد وشرب الخمر ، فنجح الفقهاء فى تأليب الرأى العام عليه ، وإثارة أهل الرضى (ضاحية فى جنوب قرطبة) ضده .

غير أن المذهب المالكى لم يكن أقسى من غيره على صبغ العادات والأمانى العميقة فى بلاد المغرب الاسلامى بالصيغة الاسلامية لأسباب ذكرها المؤلف فى مقاله .

٢ - ومن أقوى الأسباب فى ذلك ظهور الحركة المعروفة باسم حركة « الاسترداد » بين المسيحيين فى اسبانيا حين دب ديبب الخلاف والانقسام فى صفوف المسلمين بالاندلس ، فانتهاز الأسبان هذه الفرصة لشن الغارات على الأراضى الاسلامية بغية « استردادها » من أيدي المسلمين . وقد أدت هذه الحركة الى ظهور ما يسميه المؤلف باسم « ايدولوجية الجهاد » بين المسلمين أى إعلان الحرب المقدسة على المسيحيين ، وهذه الأيدولوجية أدت بدورها الى فرض قيود على بعض العناصر والطوائف ، كما أدت الى فرض الحظر على الحركة الفكرية كالحظر المفروض على المعتزلة والشيعة والفلسفة وكتب الفزائى الخ .

٣ - يرى المؤلف أن رجال الفلسفة بمعناها الصحيح كانوا قليل العدد نسبيا فى المغرب الاسلامى ، وأشهرهم : ابن مسيرة ، وابن باجه ، وابن طفيل وابن رشد، واستحقاق الاسرائيل ، وابن جبرول وابن ميمون ، وابن البيطار ، والمجريطى : الخ .

٤ - يرى المؤلف أنه كانت هناك اتجاهات فكرية تبشر بمستقبل مرموق ولكنها كانت سريعة الزوال ، كالمذهب الظاهرى لابن حزم . ولكن كانت هناك اتجاهات أخرى مقصورة على طوائف معينة لم تربطها بالمجتمع صلة وثيقة بسبب لغتها « العلمية » التى لم تمت بصلة حية للغات الشعبية ، ولا للمجتمع الذى عاشت فيه :

٥ - يرى المؤلف ان الفكر الذي نشأ بين القرنين ١٦ و ١٩ ، برغم انقطاع صلته بالفكر التقليدي ، ساعد على تعزيز الشعور بالشخصية (الهوية) الاسلامية في نفوس الجماهير . وكان نمو الشعور بهذه الهوية هو الذي حفز الجماهير الى مقاومة كل تهديد خارجي (مثال ذلك حروب التحرير) .

وجدير بالذكر ان الصوفية كان لهم شأن كبير في هذا الصدد .

« لا تعتقدن أن الفلسفة التي وصلت إلينا من مؤلفات أرسطو ، وأبي نصر الفارابي ، وكتاب الشفاء لابن سينا ، تشفى غيلك ، ولا أن أحدا من الأندلس ألف كتابا ينتفع غلة الصادى في هذا الأمر . ذلك أن أصحاب الفهم الثاقب الذين عاشوا في الأندلس ، قبل انتشار المنطق والفلسفة في تلك البلاد قد تفرغوا طول حياتهم للعلوم الرياضية ، ولكنهم لم يزدوا عليها شيئا ... » (حى بن يقطان لابن طفيل ، ص ١٢) .

ولا نزال بحاجة الى الكثير من البحث حتى يتسنى لنا أن نعرف على وجه الدقة كيف تغفل الفكر العربي في المغرب الاسلامي ، اى انتشاره على نطاق واسع في المجتمع ، وعمق تأثيره النفسي والثقافي . ولذلك كانت هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية التاريخية ، وبخاصة اذا أردنا أن يشمل البحث جميع الحقبة الممتدة من بداية القرن الثامن الميلادي (اى نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني من الهجرة) الى الوقت الحاضر . والواقع أن سرعة انتشار الفكر العربي في المغرب وتغلظه في أعماقه ، قد ازدادت مرة أخرى ، بعد أن عاد هذا الفكر الى غزو البلاد التي نالت استقلالها السياسي . وهذا الموقف يضيف على بحثنا طابعا محليا معينا ، ولا يخلو من المزايا والعيوب . فاما المزايا عدم اقتصار المعلومات التاريخية على الحقائق الكثيرة المتعلقة بماض لا يمت بصلة لآى مجتمع من المجتمعات الحاضرة . وأما العيوب فهي أنه من الصعب أن لا نستشهد بالماض لتبرير الايديولوجيات الحاضرة .

ولما كان بحثنا تمليه الرغبة في زيادة فهمنا للتاريخ ، والحاجة الى تحقيق آمال الشعب المغربي في الكشف عن هويته ، وجب علينا أن نضع لنا منهجا في البحث يقى بالفرض ، وقد جرت العادة بأن يسير المؤرخ في بحثه غير متأثر بالايديولوجيات التي تدور من حوله ، وتلون نظراته الى الامور ، ولا بما يتعرض له تفسيره للماض من سوء الفهم أو صحتة ، أما الطبقة السياسية الحاكمة فهي تعالج التاريخ بهدف واحد هو التوصل الى ايديولوجية تبرر بها وجهة نظرها . ولا ريب أن مؤرخ الحياة الفكرية الذي يتجاهل هذين المنهجين التوازيين اللذين يشيعان في المغرب المعاصر ينتهى به الأمر الى أفكار خطيرة أو عديمة الفائدة .

ولذلك فأننا سوف نبدأ ببعض التأملات في العلاقة بين ايديولوجية اقامة الدولة القومية ، وتاريخ المغرب الحاضر ، ثم نخلص من ذلك الى الكلام عن الفكر العربي . والمغرب الاسلامي ، وفي اطار المعاني التي تفتتح لنا على هذا النحو سوف نرسم الاتجاهات الرئيسية لاجراء بحث طويل ودقيق في مدى وجود الفكر العربي في بلاد المغرب الاسلامي ، وفي الوظائف الحقيقية لهذا الفكر .

التاريخ والفكر الايديولوجي في المغرب

من المعروف أن الاستقلال السياسي في بلاد المغرب فجر سيلا من النقد ضد البحث عما يعرف باسم « المعرفة الملنية » التي ظهرت في عهد الاستعمار .

وعرب الكتاب الغربيون و التقدميون « - وبخاصة جميع الفرنسيين منهم - عن تأييدهم للنقد الذي يوجهه المغاربة لهذه المعرفة العلمية ؛ وهو نقد له ما يبرره . ولكن الناقدين لم يلبثوا أن ساءلوا غيرهم بحكم انتكاسهم الى اتباع الأساليب المألوفة ، والاصطلاحات القديمة . وكما أن الأدب المغربي يجب أن يتحرر من النزعة القومية التي لا تتفق مع روح العصر - على حد قول م . لاشيراف - كذلك يجب أن يرفض - فيما يبدو لي - الأقوال الزائفة التي يعرب فيها قائلوها عن تأييدهم للنقد الموجه ضد الاستعمار ، وذلك حتى يتسنى لهذا الأدب أن يعالج لمسائل التي ظلت معلقة عدة قرون (١) .

ولا شك أن صلة المغاربة بتاريخهم ومجتمعهم الحقيقي قد انقطعت بسبب حرص المستعمر على صيغ البلاد بصيغته القومية المضنة ، ولكن من الضروري أن نضيف الى هذه الحقيقة ملحظين كثيرا ما يغفلهما الباحثون في غمرة الجدل :

الملحظ الأول : أن النشاط العلمي في عهد الاستعمار خلف - دون قصد - آثارا علمية لا تعوض . ومن الواجب فصل هذه الآثار عن قوايلها الأيدولوجية (المذهبية والفكرية) حتى يتسنى تطويرها بواسطة الفكر المغربي « الإيجابي »

الملحظ الثاني : أن الفكر الغربي نفسه رفض منذ العقد السادس الأخطاء الميثودولوجية (المتعلقة بمنهج البحث) ، والنقائص الاستمولوجية (العلمية) للمعرفة التاريخية والوضعية والمثالية الخ . وهذا النقد الاستمولوجي يبين لنا في الوقت نفسه أن الاستقلال السياسي حين أعطى الأولوية لبناء الدولة القومية قد عرقل الجهود اللازمة للدفاع عن الفكر المغربي ، والقضاء الضوء عليه ، وهو فكر لم يكن عاما فحسب ، بل كان أيضا يتفيا غاية علمية .

وليس معنى ذلك أننا نفرض من قدر أيدولوجية بناء الدولة القومية - وهو أمر ضروري أكثر منه في أي وقت مضى - بقصد الانتقام النظري من التفكير النقدي ، وهو انتقام باطل ومستحيل في المرحلة الحاضرة من تاريخ المغرب . وإذا كانت أيدولوجية بناء الدولة القومية موجودة بالفعل ومنعلقة بمصير الشعب بأسره فإن التفكير النقدي قد أخذ يظهر منذ عهد قريب بين عدد صغير من الباحثين . وهذا هو السبب في أننا نؤمن بالتفكير فور وسائل جديدة (١) لتكوين الدولة القومية ، كان نسال أنفسنا عن العلاقة المتطورة بين المغرب وتاريخه الخاص وبين التواريخ العام .

(١) إذا نظرنا الى الأمر من زاوية الفكر المغربي رأينا من المناسب أن نقول ان بعض المؤلفات الأخيرة التي نشرها العلماء الفرنسيون لا تنجو من النقد الذي وجه الى العلم الاستعماري ؛ فهؤلاء المؤلفون يحرصون كل الحرص على إخفاء افتقارهم الى الثقافة الإسلامية ، وجهلهم الفاضح بأحوال المغرب ، فيذكرون أقوالا يبرون فيها عن تأييدهم للنقد الموجه ضد الاستعمار . ولا نريد ذكر بعض الأمثلة تجنبا للجدل العظيم .

(١) الفرق بين الأيدولوجية والتفكير النقدي أو التفكير مطلقا هو ان الأيدولوجية تهدف الى إضفاء الصبغة العلمية على الافتراضات والنداعوى غير المحققة تبريرا لسلوك فئة من فئات المجتمع ؛ أي أنها عبارة عن تبرير تصف الحقيقة بقصد إثارة الرغبات الباطنة والظاهرة لأكبر عدد من الناس . أما التفكير النقدي أو التفكير مطلقا فهو يدل على محاولة مضاعفة عدد الموضوعات التي يتبني التفكير والتأمل فيها ؛ وإبتكار أفكار جديدة وتنمية هذه الأفكار الى أقصى حد .

ولتكوين فكرة عن هذه العلاقة يكفي أن نتدبر الأسئلة الستة التي أدرجت في جدول أعمال الندوة التاسعة للفكر الإسلامي التي عقدت منذ عهد قريب في تلمسان (من ٩ الى ١٩ يولية ١٩٧٥) تحت رعاية وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية بالجزائر . واليك بيان هذه الأسئلة :

١ - مساهمة بني ذيان بتلمسان في الحضارة والفكر العالمي والإسلامي ، وأسباب نهوضهما ، وعوامل انحطاطهما .

٢ - موقف استنبول ، وبقية العالم الإسلامي حيال سقوط الأندلس وطرد البقية الباقية من المسلمين فيها ، ثم موقفهما بوجه عام ازاء الغارات الأوروبية على العالم الإسلامي .

٣ - هل كان الضرر هو السبب في الانحلال الخلفي وسقوط الأندلس ، أم كان فقط مرآة وانعكاسا لهما ؟

٤ - دور الأدب والفنون بوجه عام ، ودور الشعر والموسيقى بوجه خاص في إعادة تقاليد الأمة أو تفكيكها ، وفي تقوية عزيمتها أو إضعاف روحها المعنوية .

٥ - العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ، والأوضاع الحقيقية السائدة في المجتمع الإسلامي في الوقت الحاضر .

٦ - هدف الشريعة الإسلامية من الحج إلى مكة ، وطريقة أداء هذه الفريضة في الوقت الحاضر .

هذا ، وكل الأسئلة الواردة في برامج الندوات السابقة متفقة على ضرورة التماس بالتاريخ الماضي بصفة دائمة وعميقة ، ففي التاريخ وعن طريق التاريخ توريد الأمم المغربية أن تستعيد ما يسميه مولود قاسم « هويتها أو انيتها » و « أصلاتها » وفي وسع الإنسان أن يتبين بين ليبيا وتونس والجزائر ومراكش (المغرب) فروقا واضحة في أسلوب استخدام التاريخ . فتونس على وجه الخصوص تمتاز بالاولوية التي يعطيها عدد من كبار العلماء البارزين فيها للتعليم الجامعي . ومع ذلك فكل منهما كان المستوى العلمي الذي يدور عليه النقاش ، وحيثما دار هذا النقاش ، فإنه يوضح لنا بسهولة ان علاقة المغاربة بتاريخهم محكومة بالأمور الآتية :

١ - بعلاقة العرب بتاريخهم ، وعلاقة المسلمين بالإسلام . وتمتاز هذه العلاقة بانجاحها الواضح الى تصوير التاريخ الحقيقي للإسلام والعرب بصورة التاريخ النموذجي والعصر الذهبي . والقاء المسئولية عن « أسباب التدهور » على عاتق قوى خارجية معادية ، والمغالاة في المبادئ الميتافيزيقية للإسلامية ، واعتبارها أسمى قدرا من غيرها .

٢ - بالرفض الديالكتيكي (الجدلي) للموقف الاستعماري ، وإن كان هذا الرفض يقوم غالبا على الجدول المحض .

٣ - بالاطار الثقافي للمغرب الحديث . وتحليل هذا الاطار يستغرق منا زمنا طويلا .

وحسبنا أن نقول ان النقاش السائد يسمى - على مستوى التعبير - الى تأكيد وحدة « الروح » المغربية (بمعناها الميتافيزيقي التقليدي ، وهو الذي يمكن ترجمته

اليوم بكلمة « الشخصية ») متكاملة مع « الروح » العربية الإسلامية . إلا أن هذه الوحدة تنبع في التاريخ الحقيقي والحياة اليومية من مسلك الناس أنفسهم . وهذا يخلق انقساماً حقيقياً - وهو انقسام تنكره التأكيدات الأيديولوجية - بين الدين والدنيا اللذين ربط المسلمون الأولون بينهما بطريقة أكثر فاعلية . وفي وسع المرء أن يتبين الآن خلافاً متزايداً بين الأشكال الأولية (البدئية ، السابقة على التجربة) للتفكير المتنازع الذي يريد أن يتولى مصر « الروح » في نطاق التراث « العربي الإسلامي والأشكال الأولية أيضاً للتفكير السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يحكم الحياة اليومية للجماهير بقرارات مفاجئة . في أي اتجاه سوف يسير هذا الخلاف الديالكتيكي الذي يميز الحركة الاجتماعية للأمم العربية الإسلامية في الوقت الحاضر ؟ إن هذا السؤال يطرح من جديد المشكلة التي يظن الكثيرون أنها قد حلت ، مشكلة العلاقات بين البناء التحتي والبناء الفوقي ، ومشكلة العناصر الثابتة والمتغيرة في داخلها .

وفي ختام هذه الملاحظات يجدر بنا أن نحذر من التسرع في تأويل فكرة الأصالة (١) الشائعة في الأوساط الرسمية بالجزائر ، وفي الفكر العربي الإسلامي السائد في الوقت الحاضر . ولذا رجعنا إلى النصوص المتوتحة من هذه الفكرة التي تتردد في تاريخ الإسلام وجدنا أن أهدافها لا تخرج عن أهداف الفكر الديني الذي ينادي بالإصلاح عن طريق الرجوع إلى أصول الدين . ولا شك أن الإنسان يكتشف من جديد في أيديولوجية الأصالة ومنهج السلف (٢) (وبصفة أعم في فكرة الإصلاح أو العودة إلى الصورة الأصلية الصافية للإسلام) تأكيداً مشتركاً بأن الإسلام يجب أن يظل نموذجاً لكل عمل تاريخي ، ومثلاً أعلى للمسلمين ، ولكن الكلام عن الأصالة من ناحية وظيفتها النفسية والاجتماعية صاحب في الواقع الأحداث التاريخية التي مرت بالمغرب منذ الحرب العالمية الثانية . ونقول باختصار إن النشاط التاريخي للمجتمعات المغربية تأثر تأثراً عميقاً بالتدخل الاستعماري ، وضرورة الكفاح من أجل التحرير ، لدرجة أن الفكر والعمل كليهما واجها مظاهر مروعة من الاختلال والاضطراب في الحياة العامة . ومن هذه المظاهر الانقسام التاريخي بين الدول العربية الصناعية القريبة ، والأوضاع العتيقة البالية التي لا تزال سائدة ، ومنها الفجوة الاجتماعية والاقتصادية بين الانفجار السكاني والقدرة الانتاجية وبين طبقة الملاك وطبقة العمال والمنبوذين الذي تنكر لهم الحظ ، ومنها عدم التفاهم بين الأميين والمتعلمين ، وبين رجال الثقافة التقليدية ورجال الثقافة الوليدة الناشئة (مع شذور من الأيديولوجية الثورية ، ونبت من الحضارة الإسلامية العربية ، ولحاحات خاطفة من الثقافة الغربية) ، ومنها التباين الاجتماعي والسياسي بين الصفوة الحاكمة والجماهير المحكومة والمتفقين ، ومنها الشقاق الاجتماعي الديناميكي بين القوى العاملة على التفكير والقوى العاملة على التكامل والقوى العاملة على إعادة تنظيم النسيج الاجتماعي والنفس . إن حديث الأصالة يعبر عن هذه المظاهر جميعاً بصورة غير مباشرة ، بكل ما تجلبه للفرد والجاعة من عناء وشقاء ، وما تجلبه للعالم من سامة وضجر .

(١) الأصالة مشتقة من الأصل . والأصل في اللغة يدل على للنشأ والمصدر والجنس والاساس .
ويجمع الأصل على أصول . ومن ذلك أصول الدين ؛ وأصول الفقه . انظر في هذا الموضوع كتاب « الفكر العربي » (بالفرنسية) المطبوع في ١٩٧٥ للمؤلف .

(٢) السلف كل من تقدم من الآباء . والمسلمون المسلمون هم الذين يتأخرون بأن سبيل الإصلاح هو التأسي بالسلف الصالح ؛ أي الرعي الأول الذين طهروا منذ قيام الإسلام وانتشاره .

والواقع أن فكرة الأصالة - بدلا من أن تقترح حولا جريئة مثيرة قد تشل النشاط في وقت عصيب - تسلك طريقا غير مباشر ، فتعمل على درء المفسد ، وتأكيد الذات بقصد التغلب على العقبات الظاهرة (١) . ولهذا كان موضوع الأصالة أصليا من غيره بالنسبة للنظم الاجتماعية والثقافية والفكرية ، وأكثر اتفاقا مع الأحداث التاريخية في الغرب المعاصر . ولكن هل يعني ذلك أنه يجب التخلي عن المناقشات الدائرة في الوقت الحاضر ، ووضع حد نهائي لها ؟ إن هذا هو المجال الذي تظهر فيه من جديد الحاجة الماسة إلى إقامة علاقة جديدة بين الوعي الجماعي والتاريخي .

الفكر العربي والمغرب الاسلامي

سبق أن كتبنا بإسهاب في عدة مقالات عن مفهوم « الفكر العربي » . ويجب أن لا يعزب عن البال قبل كل شيء أنه يشمل كل فكر يمكن إدراكه وشرحه ، والتعبير عنه باللغة العربية . ولكن هذا التعريف اللغوي يشمل التفكير اليهودي والمسيحي الذي اقتضى الأمر ضرورة التعبير عنه باللغة العربية في الفترة الكلاسيكية ، كما يشمل في عصورنا الحديثة الفكر المسيحي عند اللبنانيين والسوريين والأقباط . ولذلك كان من الضروري أن نقول إن الفكر العربي - في الاصطلاح العام - هو كل ما يعبر عنه باللغة العربية ، على أن تكون الأفكار في هذا النطاق اللغوي ذات طابع إسلامي ، أي أن يكون التعبير عربيا والتفكير اسلاميا .

وميزة هذا التعريف أنه يتيح التحرر من القيود التي رسف فيها مؤرخ « الفكر » حتى الآن ، فهو لا يكتفي أن يساعد على تطوير الأفكار الرئيسية بعيدا عن الاطار اللغوي الذي ظل نشاطها مقصورا عليه ، بل يساعد أيضا على تقسيم المعرفة إلى أقسام جدلية أو شكلية كعلم الكلام ، والفلسفة ، وأصول الفقه ، والتفسير ، والنحو ، والتاريخ ، والعلوم الطبيعية والبحتة ، الخ . لا أريد أن أقول إن هذه العلوم لم تتسم منذ العصر الكلاسيكي بسمات متميزة ، بل أعني أن الناس لم يفتنوا إلى أنها ترجع إلى أصل واحد وتنبع من منهج فكري واحد .

هذه الفكرة الخصيصة ، فكرة المنهج والأصل الفكري الواحد التي تسمح بإدماج تاريخ الفكر في التاريخ العام ، تستوقف نظر كل مؤرخ للفكر العربي . غير أننا بفضل هذه الفكرة نستطيع أن نفسر كيف أن فكرة الإصلاح وفكرة الأصالة قائمتان واثلتان في وقت مما ، فأما أنهما قائمتان فلأن طوائف كبيرة من المجتمعات الإسلامية قد احتفظت بأوضاعها التقليدية بل العتيقة ، وهما واثلتان إذا تأملنا الظهور التاريخي لهذه المجتمعات التي تقبل بصورة مطردة الالتزام بتجربة التنمية والتطور . وما من مجتمع يستطيع أن يرحب بالنزعة المادية العصرية ثم يحصى في الوقت نفسه نظامه التقليدي في الاعتقاد وعدم الاعتقاد من المبادئ التنظيمية للنزعة المادية العصرية ، تلك المبادئ التي تتناقى مع الأساطير . ولذلك فإن الصراع بين أصول الفكر التقليدي وأصول الفكر الحديث لابد أن يحدث كما حدث في الغرب . وكما هو الحال في الغرب يصعب علينا الآن أن نتحدث عن وقوع انشقاق إبستمولوجي جذوي في الإسلام . ولكن في وسعنا أن نتبين في المؤلفات العربية الحديثة بوادر المواجهة بين عالمين عقليين ،

(١) علمه المقبات موشحة بصراحة في التوصيات التي تم الاقتراح عليها بالاجماع من جانب المشتركين في كل ندوة . ويلاحظ في هذا الصدد أن مطبوعات وزارة التعليم الأصل بالجزائر هي من الكثرة والأهمية حيث تكفي لكتابة رسائل حملة عن الإسلام في الجزائر المستقلة .

ونظرتين مختلفتين الى العالم . ولكي نرشدك الى ذلك نذكر فيما يلي المسلمات او الموضوعات الرئيسية التي تمثل أوجه التعارض بين هذين العالمين وهاتين النظرتين :

أصول الفكر الكلاسيكي (التقليدي)

- ١ - وجود ذات بشرية ذات سيادة أو نائب عن الله في الأرض (خليفة الله في الأرض) .
- ٢ - تركيز التفكير في الذات الالهية وتوحيد النظر الى الله ووجود كتاب منزل (الوحي الالهي أو كلام الله) ، واستنباط حقيقة العالم الخارجي ، وقواعد السلوك والأخلاق من هذا الوحي .
- ٣ - شرح وتفسير الوحي المنزل بطريقة القياس المنطقي .
- ٤ - حقائق الأشياء ثابتة ، والسنن الكونية دائمة الا اذا غيرها الله .
- ٥ - الاهتمام بالدراسات اللغوية والتاريخية . وهذا أمر واضح في الفكر الاسلامي التقليدي ، ويعزز في الفكر الغربي منذ القرن ١٦ خلال النظرة الموقوفة على الذات البشرية ذات السيادة محل النظرة الموقوفة على الله .
- ٦ - الفكر الوراثي (الغائي) ، والمعيارى ، واليقينى .

أصول الفكر الحديث

- ١ - ظهور ذات فوق الفرد ، محكومة بالقيود البيوكيميائية واللغوية والاجتماعية والبيئية والكونية .
 - ٢ - التحول الى المنطق الجدلى والجمعي .
 - ٣ - النظرة النقدية للانسان ، والعالم ، والتاريخ ، واللغة ، فى إطار نظرية المعرفة الوضعية المبنية على التجربة .
 - ٤ - الفروض التركيبية ، والوراثية ، والوظيفية ، والنظرية .
 - ٥ - التمييز بين التاريخ والأساطير ، والتكامل بين الفكر والعمل فى مجال التاريخ والأحوال الانسانية .
 - ٦ - وجود عالم رياضى (١) وعوالم لغوية ، والطبيعية اللغوية للانسان .
- ان ما سردناه من أصول الفكر التقليدي والحديث ليكفى لأن يبين كثرة التحولات الحالية لكل من يلم بالمشكلات الكبرى لتأريخ الفكر فى المجال « الاغريقى السامى » (٢)،

(١) كان للكون وجود ومعنى قبل أن يعرف الانسان هذه الحقيقة . ولذلك يرجع الخلاف الى الحام الانسان فى نظام المعرفة بغير نواحي الحقيقة التي تخرج عن ادراكها حتى الآن . فقال ذلك تلك الطريقة التي تحدث بها أحد العلماء فى القرون الوسطى عن الطاعون ، وهو ابن حجر المستقلى فى كتابه « بطل الطاعون فى فضائل الطاعون » .

(٢) يجب على مؤرخ الفكر أن يسلك على إعادة تنظيم العالم الاغريقى/السامى الذى اخترعه بطريقة تمسقية رجال الدراسات اللاهوتية التى عززها تاريخ الفلسفة الاكاديمى فى الغرب . فحتى يومنا هذا لا يزال تاريخ الفلسفة فى الغرب يستعيد الفكر العربى الاسلامى بحجة انه فكر « شرقي » ، فى حين يعنى بالفلسفة اليونانية المسيحية . ولذلك يقتصر تدريس الفلسفة العربية فى كل الجامعات على الاقسام « الشرقية » .

كما أنه يعين على فهم الحاجة الملحة الى الجمع بين الطريقتين الوصفية والاثريّة في دراسة الفكر العربي - فالطريقة (الثانية الاثريّة) مع أنها تساعد على ايجاد علاقة «الاستمولوجية» بين كل من الفكر التقليدي والحديث ، منعا للمعالجات الدفاعية (الدفاع عن الفكر التقليدي) التي تعزو الى الفكر التقليدي مكاسب الفكر الحديث كما لو كانا ينتميان الى عالم على واحد (١) . تساعدنا أيضا على ابراز مشكلة ظل التاريخ (المثالي) (التموذجي) يحجبها عنا حتى الآن . وسيؤدى هذا الابراز الى نتائج معيبة من الناحية الدينية والأخلاقية والقومية ، وأعنى بهذه المشكلة مشكلة «اللافكر» (مالا مجال للتفكير فيه) في الفكر التقليدي . ويجدر بنا أن نقف لحظة لنعرف هذه الفكرة الجديدة التي سنحاول تحديدها فيما يلي :

العلاقة بين الفكر واللافكر

يبدو لأول وهلة أن كل مجهود يبذل لادراك «اللافكر» ينطوى على الوقوع فى خطأ تاريخي ، لأن مثل هذا الفكر قد ارتاد مناطق جديدة ، ولا يمكن أن يسمى باللافكر إلا بعد ذلك . على أن هذا الخطر الحقيقي ليس مما يصعب التغلب عليه . ونستطيع أن نقرر أن (١) كل فكر عند نقطة ما فى تطوره يكشف عن جانب ايجابي وجانب سلبي (٢) وكل تراث فكرى يمارس عملية انتقائية فى حق نفسه . وفى حق القوى الخارجية التي تحاول ادراكه (١) .

ويمكن ادراك معنى هذين القولين على نحو أفضل اذا نحن حددنا المعنى الخاص لمفهوم الفكر ومفهوم اللافكر . وطبقا للمرحلة التاريخية التي ندرسها يشمل اللافكر ما يلي :

١ - مالا يمكن التفكير فيه : وذلك بسبب بعض العوامل الفعالة كالايمان الانساني ، واطار المفاهيم ، والمقولات العقلية ، وأنماط المعنى التي تحدث فى لحظة معينة كل عمل يمكن ادراكه بالعقل ، والتعبير اللغوى عن هذا العمل . ولذلك فان عوامل الايمان المستلم من القرآن الكريم ، والشروح الحرفية ، والتقسيمات والمقولات والمباحث التي حفلت بها الدراسات الدينية ، كل ذلك جعل الالحاد بمعناه الدقيق أمرا لا يمكن التفكير فيه ، وكذلك كل ما يتصل بهذا الالحاد من قضايا كفضية العلمانية أى عدم المساواة بالدين أو الاعتبارات الدينية ، وكفضية الآلام والآسى التي تحفل بها الحياة الانسانية وما يلاحظ فى الوجود من أمور تتنافى مع العقل ، والتمرد على الأوضاع القائمة .

(١) يجب أن لا يزعج عن بالنا - مع ذلك - أن هذه المعالجات ضرورية بالفكر الذى تلى به اللغات الدينية التقليدية أو اللغات التي تهتم بدراسة اللات الالهية الحاجات النفسية والاجتماعية؛ ومن الأمور الحيوية فى الناحية النفسية فى الاسلام تأكيد وجود فكر اسلامي « خاص » فى مواجهة التحديات الجبروتية للفكر الحديث .

(٢) انظر كتاب « الفكر العربي » للمؤلف (بالفرنسية) الفصل (٤) .

وللموقف التقليدي من أمثال « التوحيدى » و « المعرى » مغزاه فى هذا الشأن (١) .

٢ - كل ما يتجاوز حدود المعرفة العلمية : التى تعد حتى الآن حدودا مصونة لا يجوز انتهاك حرمتها ، وإن أمكن اقتحامها وخرقها . ومن أمثلة ذلك فى العصر الحديث السفر فى الفضاء ، وزرع القلب ، وفى العصور الوسطى ، دوران الأرض حول الشمس ، والدورة الدموية ، والكيمياء العضوية . الخ . وهذه الحدود - طبقا للدقافة والعصر - هى حدود الفكر بمعنى أنه يمكن الوصول إليها عن طريق بعض المفاهيم الغامضة مثل الطبيعة ، واللز ، والمجهول ، والقدس ، والحق ، الخ .

ومن وجهة النظر هذه يمكننا أن نتحدث عن اللافكر فى أكثر أنواع الفكر المعاصر تقدما .

٣ - المستور والمكنون : إن نقد المعلومات المستوحاة من التحليل النفسى والفلسفة اللغوية قد أوضح أن الفكر يحول كل ما هو حقيقى الى ما يمكن أن نسميه بالمجال اللغوى ، وهو المجال الذى يتم فيه إبراز وشرح العناصر الأسطورية ، والتصورات العلمية ، والمفاهيم المختلفة ، وظل هذا النحو تتكون الموضوعات الخيالية والخرافية والأيدولوجية التى يتلقاها الفكر الإيجابى ، فىقوم بتحليلها توصلا الى المعلومات التى ظلت مكنونة فى مجاهل اللافكر . وهذا هو ما فعله نحن لصالح الفكر الإسلامى العربى .

٤ - المكبوت والمتخلف : الذى ينتج - كما سنرى - من الطرق الثابتة (غير المتغيرة) لما يسمى « بالتفكير العلمى » ، بل قد ينشأ بالأكتر عن التفكير الجماعى (الجازم الذى لا دليل عليه) الذى يستخدم فى الدفاع عن العقائد التقليدية .

٥ - المنسى : الذى يمكن أن يعود ، فيظهر على السطح مرة أخرى فى نطاق التفكير التقليدى الذى يظل ساريا أمدا طويلا . مثال ذلك مذهب المعتزلة الذى تم كبرته بالتدرج حتى نزل الى رتبة « المتخلف » ، ثم ظل نسيا منسيا عدة قرون ، ثم عاد الى الظهور خلال النصف الأول من القرن العشرين ، ذلك أن المنهج السلبى الذى يسلكه مؤرخ الفكر يؤدى الى بحوث وتاويلات تغفل المنهج الإيجابى ، فتراه يتخطى باحتقار وازدراء قرون التاريخ الإسلامى التى يسميها عصور « الانحطاط » لأنه لم يظهر فيها عبقرى ذو شأن ، ولا إنتاج يستحق الاهتمام ، ولا موضوع يشعل لهيب المناقشة الإيجابية . ويحسن بنا - بدلا من ذلك - أن ندرس الفكر المنسى من الناحية الاجتماعية فنسأل : ما هى القضايا والمشكلات والحلول التى تخفى من الأذق العقل فى عصر أو حاعة أو مكان ما ؟ كيف يحدث هذا الاختفاء ؟ ولماذا يحدث ؟ وللإجابة على هذه الأسئلة يضطر المؤرخ التقليدى الى أن يتوج بحثه فى الفكر المألوف الذى يقرأ بسهولة فى وثائق مكتوبة ، بالبحث فى التفكير « البدائى » .

وفى وضع الانسان أن يرى كيف يضطرننا ارتياد « اللافكر » الى ضرورة إعادة النظر فى مجال ومضمون ووظيفة ما نسميه - بكل تهور ، ودون تدبر - بالفكر . ذلك أن الفكر بأوسع معانيه يشمل كل النشاط النفسى . وفى ذلك يقول ديكرت :

(١) فى ندوة تلمسان وصف قصاص عراقى اسمه وليد الزامى أبا العلاء المعرى بأنه شاعر هدام للقيم العربية الإسلامية .

اننى مخلوق يفكر ، ومعنى ذلك اننى مخلوق يشك ، ويؤكد ، وينكر ، يعرف القليل من الأشياء ، ويجهل الكثير من الأمور . يحب ويكره ويرغب فى الشيء ويرغب عنه ، ويتخيل ويشعر . وإذا أخذنا بهذا التعريف تمذر علينا أن نفرق بوضوح بين الفكر والافكر : وبذلك تكشف الفلسفة الديكارتية النفسية عن جانب الغموض فيها ، وبالتالي محتواها اللافكرى . ذلك أن هناك عنصرا لا فكريا فى كل ما يتصل بالشعور والوعى يمكن اكتشافه بسهولة اذا فهم الانسان الفكر بالمعنى الدقيق للمعرفة الادراكية ، أى القائمة على الفهم الصحيح لحقائق الأمور ، فهما يتجاوز حدود الادراك والذاكرة والخيال . وسوف تظل طرق وأسس ومدى « الفهم » - مع اختلافها طبقا لظروف الزمان والمكان - هى المعيار الجوهرى لدراسة العلاقة بين الفكر والافكر .

ونتيجة لما تقدم يمكن اعتبار الفكر منطقة حرة مفتوحة للمعرفة بالضرورة ، نظرا لأن وظيفة الفهم فى هذا المجال يتم أداؤها بحيث أن ما يدعى الانسان فهمه لا يصبح خلاف ما هو عليه ، وبحيث يصبح تقيضه باطلا ، وهذا التعريف يتضمن :

١ - أنه فى نطاق التقليد الثقافى الواحد قد يتضح أن ما يكون فكرا فى اللحظة ف ١ قد لا يكون فكرا فى اللحظة ف ٢ ، أو يشابه اللافكر فى حالة الانقطاع الأيستولوجى .

٢ - أنه فى ترانين ، أو أكثر ، يؤخذان فى نفس اللحظة ، يتخذ الفكر واللافكر صورتين مختلفتين .

٣ - أن ما يدرس تحت اسم الأدب - وبخاصة الشعر واللمغة الدينية - يمكن أن يترى الفكر ، ويفتح آفاقا جديدة له ، دون أن يخضع لميدان الفكر أو اللافكر . ومتى احتفظ الأدب بتوازنه على هذا النحو فإنه يظهر - بتعبيره ومضمونه - ثراء فلسفيا طائلا ، ثراء سابقا على الفكر (على هيئة حدس والهام لم يتخذ له شكلا معينا) أو لاحقا للفكر (على هيئة حدس والهام يبرز فى صورة ابداع فنى) . وهذه الفروق تتيح لنا أن نحدد - بصفة خاصة - وضع القرآن فى الفكر الاسلامى .

ان مفهوم عبارة « المغرب الاسلامى » التى وردت فى عنوان هذا المقال يستحق أن ننف عنه وقفة قصيرة . وأول ما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد أن هذا الاصطلاح ليس له مقابل حرفى فى المصطلحات الجغرافية العربية . وقد وضع هذا الاصطلاح المستغربون (استعمال كلمة « للمستشرقين » غير مناسب فى هذه المقام) فى الجزء الغربى من العالم الاسلامى (صقلية ، وليبيا ، وتونس ، والجزائر ، وموريتانيا ، ومراكش (المغرب الآن) ، والأندلس التى تسمى أيضا أسبانيا الإسلامية) . أما المصادر العربية القديمة فتتحدث عن صقلية ، وإفريقية ، والمغرب الأوسط ، والمغرب الأقصى ، « والأندلس » . على أن العرب الذين أطلقوا هذه الأسماء كانوا يجهلون الخصائص السياسية ، والسلالية ، والاجتماعية ، التى تميزت بها هذه الأقاليم . ولذلك فإن عنوان « المغرب الاسلامى » الذى يطلق على كل هذه البلاد لا يبرره الموقع الجغرافى فحسب ، بل أنه يفرض نفسه على المؤرخ ، وعالم الاجتماع ، والاثنولوجى (عالم السلالات البشرية) ، واللغوى ، الذين يريدون أن يتتبعوا التطور الحقيقى للأمة ، لا التطور الرسمى المتناثر الذى ذكره المؤرخون وعلماء الكلام من العرب المسلمين . وقد ظهرت فى القرن العاشر فى الاسلام كلمة مغربى وعشترقى جنباً الى جنب ، واستعملت كل منهما فى مقابلة الأخرى . وإن العودة

الى استعمال هاتين الكلمتين لتتطلب منا أن نخالف ما جرى عليه الاصطلاح في الوثائق التاريخية حتى الآن . ونقول بعبارة أخرى ان اصطلاح المغرب الاسلامي لا يزال يتطلب المزيد من البحث لكي يجذب المزيد من الاهتمام اليه . وسنحاول أن نعمل ذلك فيما يتعلق بموضوع « الفكر » .

الفكر العربي في المغرب الاسلامي

سنبدأ حديثنا بذكر كلمة موجزة عن الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية التي انتشر فيها الفكر العربي ، ثم نبحث في الأنماط الرئيسية للفكر الذي تم انتشاره ، ووظائف هذه الأنماط وحدودها .

(أولا) الظروف التي انتشر فيها الفكر العربي

من الأصح في البداية أن نتحدث عن السمات الرئيسية التي امتازت بها « الممارسة الاسلامية » ، على نحو ما حدث بين سنتي ٦٢٢ و ٦٣٢ في المدينة المنورة ، وقد سبق أن اشرنا في موضع آخر الى الفرق بين الممارسة القرآنية والممارسة الاسلامية . فالأولى تشير الى ممارسة تشير الى ممارسة المبادئ الجوهرية للإسلام في صورته المثلى كما أوضحها القرآن ، والثانية تشير الى المظاهر المادية والتاريخية لجوهر الاسلام في مختلف البيئات الاجتماعية في العالم الاسلامي ، وهذه الممارسة قد تقتصر على تلاوة آيات من القرآن الكريم أو قراءات موسعة في مجال السياسة والاقتصاد والأخلاق النج . والآن نسأل : الى أي حد اهتمت مؤسستو القبروان (٦٧٠) وتاهوت (٧٦١) وفاس (٨٠٨) وقرطبة (٧٥٦) بمدينة المدينة المنورة ؟ فمن هذه المراكز ظل الفكر الاسلامي العربي ينتشر شيئا فشيئا في المغرب قرونا عديدة ، ولمعرفة الظروف التي تم فيها هذا الانتشار يتعين علينا البحث في ثلاثة أمور :

١ - ما هي صورة الممارسة الاسلامية الأولى في المدينة ، والكوفة ، والبصرة ، ودمشق ، بين سنتي ٦٣٢ و ٧٥٠ ؟ لقد قطع الباحثون في الأيام الأخيرة شوطا كبيرا في هذا البحث تبين منه أن الفكر الاسلامي يزداد بعدا عن التقيد بأحكام القرآن ، حتى يبدو أن الممارسة الاسلامية تتأثر بالعادات المحلية والنظم الادارية وآراء الناس الذين دخلوا في الاسلام ، وضغط الأحداث أكثر مما تتأثر بالقرآن الذي لم نعرفه لأن مدى هيمنته على الحياة اليومية . ومع ذلك لم يكن بد في العصر التقليدي من اعضاء صلبة شرعية على الأساس الديني للممارسة الاسلامية عن طريق ما يسمى بالعلوم الدينية (وبخاصة نظرية الخلافة وأصول الفقه) .

٢ - ومن المهم في هذه النظرة التاريخية النقدية أن نعرف نشأة وتربية المسئولين عن فتح البربر وامبانيا ، وصلتهم بالممارسة الاسلامية .

٣ - ومن الضروري أيضا أن نلم الماما موضوعيا بالبيئة الاجتماعية والثقافية التي عمل فيها هؤلاء القوم .

وهذان الأمران الأخيران ضروريان للمزيد من دراسة الفكر العربي ، ولكنهما يكادان يكونان في الوقت نفسه أمرين غير عمليين بسبب هذه الحقيقة الثابتة ، وهي

أن البربر لم يكن لهم قط تاريخ مكتوب ، وفي التواريخ التي كتبت باللاتينية والعربية
يشار الى البربر بضمير الغائب ، وفي أغلب الأحوال لا يرد لهم ذكر على الإطلاق .
ويؤيد المؤرخون المحدثون هذه الحقيقة الواقعة . ولذلك يقوم التاريخ الى وقتنا
الحاضر على أساس الفصل التام بين الخاصة (أهل العلم) والعامية (الجماهير غير
المتعامة) ، وهي تفرقة محببة الى الفكر العربي التقليدي . والمشكلة التي نشير اليها
هنا تتصل أيضا بذلك « الفكر البدائي » في العالم العربي الذي وصفه علماء الدين
بأنه فكر « الظلمات » خلافا لفكر « النور » . واليوم يتيح لنا علم البشريات
« الأنثروبولوجيا » منهجا أكثر شمولاً لمعالجة الصلات المتعارضة أو المترابطة بين الفكر
العربي الإسلامي المألوف (الموحد في سلطة واحدة ودين واحد وثقافة رسمية واحدة
تدور حول قوة مركزية) ، والفكر « البدائي » الذي يعبر عنه بالعربية واللغة البربرية
والرومانية والتركية والإيرانية الخ .

على أن هذه المشكلة لا تحول دون زيادة فهمنا لدرجة تغفل الفكر العربي في
المغرب الإسلامي . ومن الممكن أن نستخلص الملاحظات الآتية :

١ - إذا درسنا تاريخ المرابطين دراسة مناسبة باستخدام المناهج التاريخية
والأنثروبولوجيا اتضح لنا أن البربر سبغوا منذ البداية الى اصلاح أحوالهم بفضائل
المبادئ السياسية والاجتماعية التي أدخلتها تجربة المدينة المنورة . ونحن نتحدث
عن التجربة التي حدثت في المدينة لا في العالم الإسلامي لكي نوجه الأنظار الى المضمون
الحقيقي للحركة القوية التي ظهرت في بلاد العرب وسوريا خلال الصراع الدائر
حول الخلافة . وإذا أردنا أن نفسر على الوجه الصحيح أثر الأيديولوجية الجديدة في
« مجتمع متفكك اقليمي » كانت هناك في ذلك الوقت مماثلة - أن لم تكن وحدة تامة -
في الأوضاع . والوظائف بين عرب البادية ، ومجتمع البربر (وجب أن نرفض كلمة
« الخوارج » التي أطلقها اتباع المذهب السني) المذهب الرسمي على عهد الأمويين
(والعباسيين) على البربر كما لا يزال يطلقها بعض العلماء حتى اليوم . وعلى الرغم من
أن أسلوب المرابطين في التفكير لا يزال يعد لأسباب تاريخية أسلوباً بائداً ، فإنهم
شهود أحياء على أخذ البربر بتجربة المدينة المنورة كما شهدتها ونشرتها بعض الفئات
الاجتماعية في القرن الثامن .

٢ - كان الفكر الفقهي الأخلاقي المالكي أقوى الأنماط الفكرية التي دخلت في
المغرب الإسلامي آنذا ، وأوسعها انتشاراً ، وأطولها أمداً . وقد ظلت هذه الظاهرة
الاجتماعية والثقافية قائمة منذ أن دخل المذهب المالكي رسمياً في ٧٩٦ لدرجة أنها
أثرت بصورة عملية في جميع أوجه النشاط الفكري في المغرب الإسلامي حتى ظهور
الروح العصرية . وقد دلت ثورة « الربض » الشعبية في ٨١٨ على النفوذ القوي الذي
تمتع به علماء المالكية ، إذ نجحوا في إثارة الرأي العام ضد أحد الأمراء الذين اشتهروا
بالفسق والفجور . وبدل هذا الحادث على ظهور طبقة من الفقهاء الذين مارسوا
نفوذهم الأيديولوجي بقوة ازدادت بازدياد التوتر في الداخل ، والتهديد من الخارج ،
كما يدل على القوة الثقافية للوحدة الإسلامية النابعة من المذهب المالكي الذي تولى
تنظيم الحياة الفكرية ، والأخلاقية ، والفقهية .

وقد بحث العلماء في أسباب نجاح المذهب المالكي نجاحاً تاماً بحيث أصبح هو
المذهب الوحيد دون منازع ، على الرغم من أن اتباع المذاهب الأخرى كانوا يحاولون
التبشير بها في الوقت نفسه ، وعلى الرغم من أن دخوله كان يرجع الى حدث سياسي

بسيط (لجوء خصوم العباسيين الى اسبانيا) . وقد ألح الباحثون الى تفسير اجتماعي يوضح السبب في أن المذهب المالكي لم يكن أقدر من غيره على صيغ العادات والإيماني العميقة في المجتمعات الأندلسية والمغربية بالصيغة الإسلامية . ويجدر بنا أن نبسط القول في هذا التفسير ، وذلك يذكر بعض الحقائق التي لم يتم التنويه بها حتى الآن ، وإليك البيان :

(أ) لم تشهد المجتمعات الأندلسية والمغربية مظاهر الخلاف والصراع التي أدت الى كثرة المذاهب ، وشحذ القرائح وإذكاء جذوة النشاط في الحياة الفكرية في العراق وإيران من القرن ٧ الى القرن ١٢ . ويلاحظ أن إيران عادت فانكششت داخل حدودها ، وعكفت من جديد على توطيد دعائم استقلالها وافتها ، مما أدى الى التخفيف من حدة الخلاف والصراع ، وهذا أدى بدوره الى ركود الحياة الفكرية بين أهل السنة والشيعة (وهناك أسباب أخرى لتخفيف حدة الخلاف ولكن لا فائدة من ذكرها) . وهذا يفسر لنا اعتماد الأندلس الثقافي على المشرق حتى القرن العاشر على الأقل . أما أفريقية فظلت تواجه المشرق حتى القرن ١٢ عندما أثار الموحدون ، ثم الحفصيون ، ثم المديون ، الاهتمام بالتراث الأندلسي . وفي القرن ١١ اضطر ابن حزم الى الرد على الاتهامات التي وجهها رجل من القيروان وأعلن فيها أن أهل الأندلس ليس لهم باع طويل في العلوم . والواقع أن ابن حزم كان قضير الباع في الفلسفة ، وعلم الكلام ، والعلوم الطبيعية ، والمناظرات الأكاديمية .

(ب) لم يستطع البربر والأندلسيون الاعتماد على أى لغة أو تراث ثقافي ، أو ديانة ، أو تجربة سياسية فعالة كما حدث في المشرق الأدنى . ولا شك أن ابن خلدون كان يفكر في هذا الموقف عندما كتب يقول : « ان المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب » .

(ج) أدت المنافسة بين الأمويين في اسبانيا ، والعباسيين الى انتقاء أفضل التأثيرات الفكرية التي ظهرت في المشرق . على أنه يجب أن نضيف الى ذلك أن حركة الاسترداد (استرداد نصارى اسبانيا للبلاد التي فتحها المسلمون) - سقطت طليطلة في ١٠٨٥ - وقرطبة في ١٢٣٦ جعلت الأندلس تتحول من ايدولوجية الوحدة العنصرية المقيدة الى ايدولوجية « الجهاد » (١) . وقد أدى هذا التحول الى قمع كل حركة تنادي برغم القيود المفروضة على بعض العناصر والحظر المفروض على الحركة الفكرية (مثال ذلك الحظر المفروض على المعتزلة والشيعة والفلسفة ، وكتب الغزالي) . حامت الشكوك حول ابن حزم نفسه الذي حاول طبع الفكر بالطابع العقلي برغم تمسكه بظاهر النصوص الدينية . سلم ابن طفيل بكثير من آراء الصوفية . اضطهد ابن رشد الذي ينتمى الى أسرة أنجبت كثيراً من كبار القضاة ، وكان هو نفسه من كبار المجتهدين . انتقد ابن سبعين (ت ١٢٦٩) كبار المفكرين في « المشرق » بعنف شديد ، ولكن العناصر الايجابية في ثقافتهم فقدت طابعها الايجابي بعد أن اشتغل بالاستغاثات

(١) الجهاد والمجاهد كلمتان مشتقتان من مادة جهد ؛ ومعناها الجهد أو المجهود الذي يبذل في الدفاع عن دين الله ، وهذا المجهود هو الحرب المقدسة أو الجهاد . أما الإجهاد فهو الجهد الذي يبذله القلب في فهم كلام الله . ويبان مقاصده واستنباط أحكامه ؛ والرجل الذي يقوم بذلك يسمى مجتهداً .

الفنائية ، والعلم الباطني عند العارفين . ونلاحظ - أخيراً - في مجال الأدب (١) أن ما اختير من مؤلفات الجاحظ للدراسة لم يحقق الغاية المرجوة ، وأن الشعر خضع للرقابة الذاتية الصارمة والرقابة الدينية القاسية (الأمر بالمعروف) (٢) .

(د) وسواء أدى الفكر المالكي وظيفته عن طريق أيديولوجية الوحدة المقيدة أو أيديولوجية الجهاد ، فقد نجح - باعتباره المظهر السائد للفكر العربي في بلاد المغرب الاسلامي (باستثناء عهد الموحدين) - في وضع « نظم مناسبة لعالم مناسب » (٣) .

وهذا العالم هو عالم « اسلامي » واحد يتناسب مع الرؤية التاريخية ، والأصول الفقهية والأخلاقية للمذهب المالكي ، كما يتلاءم مع المنطقة الجغرافية التي عاش فيها هذا المذهب . وهذا هو ما يدل عليه تيار لا فكري عظيم كامن في جوهر الاسلام كما هو كامن في الواقع الاجتماعي والتاريخي للمدينة المسيحية التي استطاعت في إسبانيا أن ترفض بصفة مطلقة وبطريقة عملية فكرة الشرعية الاسلامية التي عززتها الفروض الدينية والاحتفالات الطائفية ، وجميع أنواع « الرموز » والشعارات الاجتماعية والثقافية في مجال اللغة واللباس والأثاث والطهي والمحرمات ، الخ . ولست بحاجة الى القول بأن ذلك لا يعني أننا توجه العلوم الى المذهب المالكي لأنه لم يكن له علم سابق بحقائق التاريخ وعلم الاجتماع ، ولا الى القول بأن نجاح حركة « الاسترداد » لا يعني بأي حال من الأحوال أن الفكر المسيحي يمتاز بالتقدم والواقعية . وكل ما نهدف اليه من هذا التحليل هو المقارنة من الناحية التاريخية بين ركائز الفكر في القرون الوسطى والفكر الحديث . ويلاحظ أن الفكر المسيحي يفرض الشرعية المسيحية على كل أمر يشابه الأمور التي ندرسها . ولكن يجدر بنا أن نوضح أن « النظم المناسبة » السالفة الذكر تتعارض مع الاستراتيجيات الإيجابية للفكر ، وأن فكرة الشرعية التي تفرض نمطا معيناً من السلوك عن طريق المبادئ الأيديولوجية (وجوب العمل بأحكام المذهب المالكي أو الحنبلي) تتعارض مع نظرية الإبداع الفكري التي تهدف الى اعمال الفكر في كل أمر يمكن تصوره ، وإثارة جميع الفروض الضرورية في أي علم من العلوم ، وحشد كل الطاقات والموارد اللازمة للتقدم .

(هـ) لكي يتسنى لنا معرفة حدود انتشار الفكر المالكي وتأثيره يجب أن لا يغرب عن بالنا أن جماعية الوعي إنما تتحقق بأمرين هما الجمع والمنع أو الإدماج والاعراج . والمقصود بالجمع هو جمع شمل سكان الجبال ، والبربر ، والبدو ، وأهل الريف الذين يتبنون قوانينهم « البدائية » لكي يتخضعوا للقوانين والمعايير الموضوعية للذكور من أهل المدن ، وبذلك تتكون وحدة عنصرية ذات وعي جماعي . أما المنع فهو استبعاد كل من عدا هؤلاء من هذه الوحدة ، وبخاصة أهل الذمة الذين يثيرون المشكلات حيث يكثر عددهم ، مضافاً اليهم النساء والأرقاء . والنتيجة التي تترتب على ذلك في المغرب هي الخلاف المعروف بين دول المدينة من جهة وأهل الريف والجبال والصحراء من جهة

(١) الأدب كلمة في غاية التنقد ؛ وهي تعني في الفكر العربي الكلام المنطقي (التقليدي) الثقافية الصامة . انظر كتاب الحركة الانسائية العربية للمؤلف (بالفرنسية) ١٩٧٠ من ٧-٢ وما بعدها .

(٢) انظر كتاب « تاريخ النقد الأدبي » لاسحاق عباس ، بيروت ؛ ١٩٧٢ .

(٣) عبارة وردت في كتاب « الدين في العصر الحديث » لبيتر بيرجر ؛ ١٩٧١ من ٨٥ .

أخرى • ولا يزال علم الانثولوجيا (علم السلالات البشرية) يكتشف الى اليوم بعض العناصر المنزلة ، وما يترتب على وجودها من نتائج اجتماعية وسياسية •

٣ - ما هي الصلة بين تفوق الفكر الصوفي ثم الفكر القائم على التنسك والزهد والأخوة الدينية منذ القرن ١٣ ، وبين حركة « الاسترداد » التي طال أمدها بسبب الحملات الظافرة التي شنها الغرب المسيحي من القرن ١٦ الى ١٩ ؟ ان البحوث التي تمت حتى الآن لا تقدم لنا جوابا شافيا عن هذا السؤال الذي يتجاوز نطاقه التاريخي الواسع حدود الفكر العربي في المغرب • ونحن نهدف أيضا بهذا السؤال الى إلقاء ظلال الشك على ثلاث نظريات في الوقت الحاضر : النظرية التي تدعو الى إعلاء اللغة والصوفية ، بتحويلها عن التأويل الحرفي لأوصافها « الروحية » ، والنظرية التي تعنى بالبحث عن الجوانب المتسمة بالجمود والتزمت في الثقافة العربية الإسلامية ، والنظرية التي تلقى المسؤولية عن ضيق الأفق العقلي في الفكر العربي على عاتق الغرب المسيحي الامبريالي (وهي مسئوليّة يشترك فيها آل عثمان في رأى بعض العرب) •

ولاحياء البحث في هذه النقطة الجوهرية يحسن توجيه مزيد من العناية الى الأمور الآتية : (أ) التطورات التي طرأت على اللغة من الناحية الدينية والتاريخية والتعليمية والأدبية منذ القرن ١٣ • (ب) ظهور وتطور موضوع الجهاد ، والحنين الى استعادة العزة الإسلامية الأولى التي تقوضت أركانها ثم تهدم بنيانها ، وذلك لأن الوعي الجماعي الإسلامي مضطرب الى مقاومة الرفض التاريخي للاعتقاد الذي رسخ في نفوس المسلمين بفضل هذه الآية : « والله العزة لرَسُولِهِ ولِلْمُؤْمِنِينَ » • تجلت هذه الظاهرة مرة أخرى في القرن ١٩ ، خلال النقاش الذي دار حول اصلاح حال المسلمين ببقية التغلب على فقدان الثقة الذي ولدته الروح المعنوية في النفوس • (ج) التوسع فيما يسمى باللافكر مما يعود بالضرر على الفكر • (د) إعادة النظر فيما كتبته ابن خلدون (الذي أبدى معارضته للفلسفة اليونانية ، وغض من قدر ابن رشد ، وتحول الى اللغة الصوفية) ، والخطيب ، والمقرئ ، الخ ، بقصد تقدير استمرار الفكر وانقطاعه خلال مرحلة دقيقة •

٤ - ان الايديولوجية القومية تحيد فكرة استمرار التراث الأندلسي ، كما تحيد استمرار التراث العربي الإسلامي في النطاق العام للعروبة • ومن الانصاف أو نقرر أن المغرب من الناحية الفكرية لم يجذب الى عهد استقلاله أخيرا أي مذهب (بالمعنى المالكى للكلمة) من المذاهب غير السنية المشبوهة التي سبق القضاء عليها في الأندلس • وهذا هو السبب في أن منهجنا يهدف الى استقصاء الاتجاهات النقدية والابداعية للفكر العربي التقليدي واستخدامها في تحليل الأسباب الاجتماعية التي أدت الى الهزيمة ، وهذه فكرة غريبة تماما عن منهج التاريخ القصصي الذي يعنى بذكر الأمجاد ومظاهر العبقريّة والعظمة ، بيد أن تحليل أسباب الهزيمة أمر حيوي لتحليل أسباب الانتصار • وهذا هو المحك لاختبار النماذج الفلسفية والعلوم التجريبية بوجه خاص •

٥ - ومن الحقائق الثابتة أن أرباب الفلسفة بمعناها الصحيح كانوا قليلي العدد نسبيا في المغرب الإسلامي ، وأشهرهم ابن مسرة (ت ، ٩٤١) الذي أنشأ طريقة صوفية ، وابن باجه (ت ، ١١٣٨) الذي ذاق حلاوة المجد ومرارة الاضطهاد في عهد المرابطين ، وابن طفيل (ت ، ١١٨٥) وابن رشد (ت ، ١١٩٨) اللذان أسعدهما الحظ فعاشا في ظل أميرين من أمراء الموحدين يميلان الى الفلسفة • يضاف الى هؤلاء أسماء المفكرين اليهود الذين ألفوا بالعربية : اسحاق الاسرائيلي (ت ، ٩٣٢) وهو مصري عاش في

القروان ، وابن جبرول (ت . ١٠٥٨) ، وأهمهم ابن ميمون (ت ، ١٢٠٤) الذي اضطر أن يغادر الأندلس إلى الإسكندرية . وهناك أيضا نفر اشتغلوا بالعلوم مثل ابن زهر الزهراوى (ت ، ١٠٠٩) ، وابن البيطار (ت ، ١٢٤٨) والمجريطى (ت ، ١٠٠٧) .

وتدلنا سيرة حياة هؤلاء المفكرين على أنهم عاشوا فى خوف من الفقهاء ، وأنهم اضطروا إلى استغلال بعض الآراء السنية . وهذا يوضح اختفاء الكثير من مؤلفاتهم كما يوضح بوجه خاص ذلك النسيان الذى طوى ذكرهم بعد وفاة ابن رشد . ومن الأمور ذات المغزى العميق أن فكر ابن رشد أصاب نجاحا كبيرا فى العالم العربى المسيحى منذ القرن ١٣ فى حين ظل العالم العربى يحيله حتى القرن العشرين . ومن الأمور التى لا تقل عن ذلك أهمية ودلالة أن ابن طفيل فى الوقت الذى طالب فيه باستقلال العقل انحاز إلى مذهب الموحدين الذى قرر الخضوع للمهدى المفوض فى تفسير الشريعة .

٦ - من مفاخر جاك برك أنه ألف أحد الكتب النادرة التى تؤيد ما نصنع به من البحوث . لكن الصوت الخافت الذى يردده يدل على الاتجاه الذى لا يزال سائدا فى التعليم الجامعى نحو إهمال الفكر العربى الإسلامى . بيد أن جاك برك أيد فى كتابه ما ورد فى كتاب « اليوسى » بعنوان مشكلات الثقافة فى مراكش أياها القرن السابع عشر ، وهو يصدق على جميع الوحدات الاجتماعية والثقافية فى المغرب عند وصولها إلى نقطة التحول فى تاريخها . ويبدو لنا أن النتائج التى توصل إليها اليوسى فى بحثه ذات فائدة كبيرة بحيث يجدر بنا أن نورد هنا فى مقالنا موضحين النقاط التى تتصل بموضوعنا .

(أ) أن كتاب اليوسى الذى درس فى تافيلالت وتولى التدريس فى صنهاجة وتوفى فى فاس فى ١٦٩١ ودفن فى صفرو (تقع هذه الأماكن على الطريق الإمبراطورى المؤدى إلى إقليم أطلس الأوسط) يكشف لنا عن الخلافات والتناقضات والضغوط الاجتماعية والثقافية التى تعرضت لها مراكش حين انقطعت صلتها بالأفاناق الأندلسية ، وحرمت الهام الشرق ، واعتملت على البدائل الثقافية التى اختيرت فى خلال القرون السابقة . فما هى هذه البدائل وكيف أمكن استخدامها ؟

(ب) كانت مدرسة فاس مع جامع القرويين هى مركز الإشعاع الثقافى والفكرى ، وقد مارس هذه المدرسة التعليم فى المسائل الفكرية والعلمية والمذهبية . وسارت على نهجها الكليات والزوايا الإسلامية التى تضاعف عددها منذ عهد بنى مرين ، وعملت على تخريج طبائفة من العلماء التقليديين ؛ ولكنها لم تكون قط صفوة جديدة من العلماء والمفكرين .

(ج) تولت فاس تعليم (بعض) الأساتذة القدامى وتنظيم التصوف طبقا لأوضاعها البورجوازية . وقد اتسمت فكرة المدرسة من ذلك الوقت بالطابع الأكاديمى (النظرى) والتقليدى ، وشاع فيها الحسد الذى يسود عادة فى بيئة التعليم المدرسى . وقد عزز المهاجرون من أهل الأندلس هذا التطور السلبي للفكر ، فكونوا طبقة قلقة غير مستقرة فى البيئة الجديدة . وغلب عليهم الحنين إلى وطنهم القديم ، واتخذوا موقف الرفض القرون بالتشاور من البيئة البربرية التى هاجروا إليها ، وهو الرفض الذى يشعر به أهل المدن ممن يهتمون بالألفاظ والمظاهر . وبدلا من أن يعمل

الفكر المدرسى على تكامل الشخصية المراكشية عند الى تعميق هوة الخلاف بين ضريين . من المعرفة : الضرب الأول هو المعرفة الخاصة بعامة الشعب وهى معرفة مستمدة من المصادر المحلية وأساليب التعبير المتكررة ، ومن اللغة العربية الفصحى برغم فقرها . !شنديد ، ومن حياة الجماهير الزاخرة ومن لغاتهم الحية (اللهجات العربية والبربرية) ، وما تعمر به نفوسهم من طاقة ، وإيمان لم يتح له قط فرصة التعبير عن نفسه فى مجال الفتوحات العظيمة كما أتبع له فى عهد المرابطين والموحدين . وأما الضرب الثانى من المعرفة فهو المعرفة المقصورة على الخاصة ، وهذه المعرفة توجه الثقافة الى خدمة المصالح الاقتصادية والاجتماعية للصفوة المختارة القليلة العدد .

(د) وفى القرن السابع عشر كان تعليم الفقهاء الذين انقطعت صلتهم بالمصادر المشرقية والعلماء الأندلسيين لا يزال مخالفا لتعليم الصوفية . ولكن الواقع أن تفوق الصوفية صار واضحا بكل ما صاحبه من التغييرات التى تتطلبها الاستجابة لمطالب الجماهير وفى أثناء هذا التحول الذى انتقل فيه الناس من قوم يستمدون علمهم من الكتب ويعيشون فى عالم الأحلام والخيال الى قوم ينتمون الى الطرق الصوفية تضاعف عدد المتأففين والأفاكين والمحائليين والجباليين والقضاة النهابين والعلماء الحانقين . . . وأخذت الحدود الفاصلة بين العلوم التى كانت من قبل متميزة بل متعارضة تختفى بفدر ما أذعن العقل للمعتقدات الخرافية ، والفروض التجريبية ، والأساطير الخيالية ، والوصفات السحرية .

(هـ) ويمكن أن نلاحظ أن الطرق والأساليب التى ظهر بها الفكر العربى طرأت عليها تعديلات وصلت الى مرتبة العلم والمعرفة . وهى حقيقة يؤكد بها بحثان (١) آخران . عن تونس فى هذا الباب . ولكن يجب أن لا يعزب عن البال أن الفكر الذى ولد بين القرنين ١٦ و ١٩ ، برغم انقطاع صلته بالفكر التقليدى وعجزه عن مواجهة المشاكل التى حفل بها المجتمع المغربى ، ساهم بلا شك فى تدعيم الشعور بالشخصية الاسلامية (الهوية) فى نفوس الجماهير . ويجب التمييز بين هذه الشخصية الاسلامية والفكر الاسلامى . ذلك أن الاسلام الذى نشره رجال الصوفية فى المغرب « البدائى » لقى ترحيبا من جانب الأهالى الذين حرموا أى ايدولوجية تشفى الغليل ، أو تصل الى مكان الاقناع ، باعتباره عاملا من عوامل الوحدة والانسانية والسلام وكانت الشخصية الاسلامية التى استقرت فى وعى الناس هى التى حفزتهم أكثر من أى ضرب من ضروب الفكر العربى الى ابداء مقاومة شديدة لكل تهديد خارجى جديد (مثال ذلك حروب التحرير) .

(و) هذه المعالجة التاريخية الاجتماعية يجب تكميلها بتحليل الموقف «المعاصر» وبخاصة منذ الاستقلال . وقد أوضحنا فى بداية هذا المقال أن الفكر العربى الاسلامى دخل فى مرحلة من مراحل النشاط والتوسع لم يشهدها -حتى الآن - ولكن المشكلات التى يثيرها ما سنشير اليه من الآن فصاعدا باسم « التعريب » هى مشكلات بالغة التعقد بحيث لا يمكن معالجتها فى فقرة واحدة . ونكتفى بالتنويه بأن دراسة الواقع للتاريخى والاجتماعى للتراث الذى أجملنا القول فيه هى إحدى الخطوات التمهيدية لوضع سياسة سليمة فى مجال التعريب .

(١) بحث الأستاذ عبد السلام بنون فى «الزخون التونسيون فى القرون ١٧ : ١٨ : ١٩» ، باريس ١٩٧٣ ؛ وبحث الأستاذ ج. ليفى فالنسى صنوان : والفلاحون التونسيون : الاقتصاد الريفى والحياة الريفية فى القرون ١٧ : ١٨ : ١٩ ؛ رسالة قدمت لجامعة السوربون (سوف تنشر) .

(ثانيا) أنماط الفكر التي تم انتشاره

نحو تاريخ شامل وعميق للفكر العربي .

لن يتسنى لنا استقصاء البحث في هذا الجزء من المقال بيد أننا لن نكرر الطريقة الوصفية مرة أخرى ، تلك الطريقة التي تلتزم بالحدود والأقسام التي خلفها لنا الفكر التقليدي وتدعونا أن ندرس - على حدة - علم الكلام ، والفلسفة ، وأصول الفقه ؛ والنحو ، الخ . ذلك أن هدفنا - كما سبق أن أشرنا - هو إعادة تصنيف أنماط الفكر التي أدخلت في المغرب الاسلامي ، وسنجعل المعرفة (بمعنى العلم مطلقا) مقياسا لهذا التصنيف ، ومن الضروري أن نصل الى الأسس العميقة للحيز العقلي الذي أتاح لمؤلف واحد (مثل ابن حزم ، وابن رشد ، وابن الخطيب) أن يشارك في علوم وفنون متعددة . حدثت التفرقة بيننا لأسباب جدلية أو كلامية .

ومن المحتمل أن تكشف لنا دراسة المذاهب الفكرية التي تعد أساما للموضوعات المختلفة في عصر بأكمله أن علما معينا موروثا من الماضي يمت بصلة وثيقة الى المعرفة . وفي هذه الحالة قد يساعدنا ذلك على تفهم السبب في أن علما مثل الفلسفة وقبله بقصور ، في حين ساد غيره خلال حقبة طويلة من الزمن .

ومن السهل علينا أن ندرك العقبات التي تعرقل اجراء مثل هذه الدراسة ، فهذه العقبات لا تقتصر على ضرورة إعادة النظر في جميع المصادر الأولية بطريقة تختلف عن طريقة تاريخ الفكر ، بل تتجاوز ذلك الى ضرورة إعادة النظر أيضا في جميع الدراسات الحديثة لكي نستخلص منها تلك المعلومات التي يمكن الاستفادة منها في المشروع الجديد . ولذلك لا يمكن أن يضطلع بهذا العمل الا فريق كبير ذو فكر واحد من الناحية الاستمولوجية . وسنقترح هنا برنامجا عمليا للبحث رجاء إثارة اهتمام الدارسين الناشئين بهذا الموضوع .

ويوجد بالفعل مشروع شامل يثير اهتمام جميع اللغويين والمؤرخين والفلاسفة ولكنه لا يزال في بداية الطريق . وهدف هذا المشروع هو تحديد أنماط الموضوعات التي عولجت في كل مجال لغوي ، وقد يكون من المناسب أن نضيف المجال اللغوي العربي الى هذا المشروع . ولكن يجب علينا أن نوضح أن الاقتصار على وصف الأنماط (تصنيف الموضوعات طبقا للمفردات اللغوية ، وأساليب التعبير عن الفكر) لا يساعدنا على أن نخطو خطوة واحدة في طريق الدراسة العميقة لتاريخ الفكر . والتصنيف الذي نهدف اليه لا يقتصر عن التصنيف الذي اقترحنا في دراسة أخرى . والمجهر الدقيق لجميع ضروب الفكر العربي الاسلامي يتمثل في القول بوجود معنى نهائي . وقد أصبح وجود هذا المعنى أمرا معضلا بالنسبة للفكر الحديث . ولذلك فإن الفكر العربي الاسلامي لا يستحق هذا الوصف المزدوج الا اذا استطاع على أساس تراثه التاريخي أن يواجه كل الصعوبات المتصلة بمشكلة المعنى النهائي . ولحل هذه المشكلة يجب على المؤرخ - الفيلسوف (مسلما كان أو غير مسلم) أن يقوم بالمهام الآتية في المجال العربي الاسلامي :

١ - القيام بمسح تاريخي للموضوعات التي ظهرت في اللغة العربية وفي اللهجات المختلفة . ويتضمن المغرب الاسلامي بالضرورة المجال اللغوي البربري .

٢ - تصنيف أنماط هذه الموضوعات من حيث الترتيب الزمني لها .

٣ - تصنيف أنماط المعاني مع البحث في المعايير الاستمولوجية ، وذلك لبيان دورية (تكرار الحدوث في فترات منتظمة) تاريخ المذاهب الفكرية في العالم العربي .

٤ - الاستعانة بنتائج البحث في علم الطيبولوجيا (علم تصنيف الأنماط والمقارنة بينها) وعلم الطوبولوجيا (دراسة الاقليم كما تدل عليه طبوغرافيته) توصلا لوضع نظرية عن تكوين المعاني وتغيراتها طبقا للنموذج العربي .

ومن المحتمل أن يشمل البحث العالم العربي كله نظرا لأن كل نمط من أنماط الموضوعات التي ظهرت في المغرب يتوقف - بدرجات متفاوتة - على الأنماط التي ظهرت أولا في المشرق (باستثناء الزجل والموشح ، وهما نوعان شعبيان من الأشكال الشعرية) . وهذه الحتمية أظهر ما تكون في المذهب المالكي ذلك أنه يستحيل تحليل تطوره في المغرب دون أن نذكر أولا تعريفا جيدا لنمط الموضوع ونمط المعنى السائدتين في الموطأ . ومن الأمور الجوهرية أن ندرس - عن طريق التحليل الدقيق للمفاهيم وإطار الفكر - النظرية التي تقول بأن مالكا وأبا حنيفة مظهران لمرحلة تجريبية حرة ، كما كانا بمثابة نقطة انطلاق للمذاهب الفقهية . ذلك أن المؤلفات التي صنفت في العلوم المغربية ، لا تأخذ أبعادها الحقيقية إلا متى رجعنا إلى منابع الأولى النموذجية . ومن المفيد أن يغطي البحث سلسلة طويلة تمتد من الموطأ إلى مقاصد الشريعة ، ومن عمل القاضي وظاهر بن عاشور إلى مسحون (ت ، ٢٣٠ هـ / ٨٥٤) والباجي (ت ١٠٨١ / ٤٧٤) وابن عبد البر (ت ١٠٧٠ / ٤٦٣) والقاضي عياض (ت ١١٤٩ / ٥٤٤) وابن رشد (ت ١١٩٨ / ٥٩٤) وخليل (ت ١٣٦٥ / ٧٦٧) والشاطبي (ت ١٣٨٨ / ٧٩٠) الخ (١) .

وفي هذه الرحلة التاريخية الطويلة لابد أن تظهر موضوعات تاريخية ودينية وفلسفية الخ . والجديد في هذا البحث هو تركيز الاهتمام « في وقت واحد » على هذه الموضوعات ، لكي نرى إلى أي حد هي وظائف لنمط روحي شامل واحد وفروض واحدة ومفاهيم واحدة . وقد أوضح ر . أرنالدر الصلات الوثيقة بين اللغة والفكر وبين النحو وعلم الكلام في مؤلفات ابن حزم . ولكن من الضروري أو فواصل السير إلى الأمام ، وأن نكون إطارا عقليا يطبق أيضا هذه المسلمات على المعرفة التاريخية ، والمنطقية ، والنفسية ، والسياسية ، والأخلاقية ، والاجتماعية ، والدينية ، والأدبية . وكذلك لا يمكن فصل الموضوعات الفلسفية - في نظرنا - عن المعرفة (العلم مطلقا) التي انتشرت أوسع انتشارا وكان لها أكبر الأثر (٢) في القرنين ١١ و ١٢ .

وليس ثمة من الأسباب ما يحيل على الاعتقاد بأن إعادة تجميع المبادئ الموحدة للفكر في عصر من العصور أو بالأحرى الصورة العالمية للفكر تضاعف من قوة المقدمات

(١) تقدم أحد الدارسين الأتراك أخيرا رسالة جامعية بعنوان « المناظرات الجدلية بين ابن حزم والباجي حول مبادئ الفريضة الإسلامية » لم تنشر . وقد أضافت هذه الرسالة معلومات جديدة ؛ ولكن المؤلف لا يصرح شيئا عن تسجيل المذاهب الفكرية التي نهضت إليه .

(٢) انظر فيما يتعلق بالفريضة ذلك البحث الذي ألحقه ش . بويحيى بعنوان « الحياة الأدبية في أفريقيا على عهد بني زيري » تونس ، ١٩٧٢ . وفي رأينا أنه كان يجب على المؤلف القيام بمثل هذه البحث في الفكر الذي فصله المؤلف - مع الأصناف - عن الأدب بمعناه الضيق .

والقواعد وبالتالي البراهين الخاصة بعلم من العلوم . وذلك لأنه سيكون من المهم - مثلا - اتباع الطريق « الدقيق » لخط « عميق » واحد من خطوط التقسيم ، هو الخط الذي يفصل بين الاستدلال القياسي والمنطق المزدوج القائم على البسرايين المتعارضة . ولهذه التفرقة نتائج لا تحصى لا بالنسبة للقراءة الصحيحة للمؤلفات القديمة فقط بل بالنسبة لعمل الفكر الحديث أيضا .

ونحن نشعر بأننا قلنا كثيرا جدا وقليل جدا عن موضوع مثير ، لأنه ينبض بالحياة . ونرجو - على الأقل - أن نكون فصلنا القول في أربع حقائق :

الأولى : أن الفكر العربي في المغرب الاسلامي مر بمراحل محقوفة بالمخاطر ، بل بأوقات أصيب فيها بالشلل . كانت هناك اتجاهات تبشر بمستقبل مرموق ، ولكنها كانت سريعة الزوال ، وأحيانا لا ينادى بها سوى شخص واحد (كالمذهب الظاهري لابن حزم) . وكانت هناك اتجاهات أخرى احتكرتها طوائف لم تربطها بالمجتمع صلات وثيقة لمسيب واحد ، هو لغتها « العلمية » التي لم تكن لها صلات حية باللغات الشعبية أو بالمجتمع الذي عاشت فيه .

والثانية : أن الأحوال والأوضاع التاريخية ، والاجتماعية ، والثقافية ، التي سادت في المغرب الاسلامي - وبخاصة نهوض العالم المسيحي من الناحية الايديولوجية والاقتصادية ، وبقاء العالم العربي - البربري الذي كان معاديا للوحدة الثقافية الدينية الرسمية القائمة في الحضار (المدن) كل ذلك زاد من تصور الفكر الذي أصبح مغلقا في الاطار العقلي في القرون الوسطى) .

الثالثة : أن هذا الفكر نجح - مع ذلك - في نشر وغرس الهوية (الذاتية ، الشخصية) الاسلامية في الأندلس أولا ، وبصورة آثم وأبقى في المغرب ، وذلك لعدم وجود أي فكر اسلامي يتسم بالنشاط والنقد والابداع كذلك الفكر الذي شاع في ايران والعراق والشام . ابان القرون الأربعة الأولى من الهجرة .

والرابعة اذا أخذنا هذه الحقائق في الاعتبار ألفينا أن الفكر المغربي اليوم سيكون فكرا نقديا تاريخيا وهداما وبناء ، متحررا من الأساطير والأيديولوجيات ، ومحررا لها ، ومرتكزا على الواقع المغربي كما هو ، والا فلن يكون لهذا الفكر وجود على الإطلاق .

الكاتب : محمد اوكون

استاذ التاريخ الاسلامي في جامعة ياريس . ولد في الجزائر عام ١٩٢٨ . حصل على درجة الاجريجية : وعلى الدكتوراه في الآداب . شغل منصب الاستاذية في الجزائر وستراسبورج وياريس . له مؤلفات عديدة في الموضوعات الاسلامية والفلسفية والخاصة بالفكر العربي .

الترجم : أمين محمود الشريف .

مدير مشروع الألف كتاب سابقا بوزارة التربية والتعليم :

كلمة ردّ الفعل

من الفيزياء

إلى الطب العقلي

المقال في كلمات

ما زال العلم والعلماء في جميع الانحاء يستهلون في ابتكاراتهم ومخترعاتهم بقانون نيوتن : كل فعل له رد فعل مساو له في القوة ومضاد له في الاتجاه . وما الصواريخ التي تخترق أجواز الفضاء محاولة كشف وإرتياد ما خفي علينا من أجرام السماء الا أحلى ثمار هذا القانون الذي توصل اليه العالم الجليل . ويتابع المقال هنا التعبير من به نشأته في العصور القديمة التي لم تكن تجهل فكرة الفعل المتبادل حتى وقتنا هذا . ولقد عرف المشاءون من قبل رد الفعل بأنه الانطباع الذي يحدثه جسم في جسم آخر . ولكن لم يكن معروفا وقتئذ ان رد الفعل مساو دائما للفعل ، تلك النظرية التي كان نيوتن اول من توصل اليها وصاغها .

ويتناول الكاتب في مقاله الموضوع في عدة نقاط : رد الفعل ازاء التقدم ، ردود الفعل الحيوية ، رد الفعل العقلي ، رد الفعل في علم النفس المرضي . ان رد الفعل ازاء التقدم هو ما يبذله المناهضون للتقدم من ارجاع عقارب الساعة الى الوراء . لذلك اكتسب اللفظ الذي يعنى رد الفعل في مجال السياسة معنى آخر هو الرجعية . أما من حيث علم النفس المرضي فان هذا اللفظ لم يظهر الا قبيل بداية القرن التاسع

عشر ، ومع ذلك فإن علماء الطبيعيات والأطباء في ذلك القرن لم يكفوا عن استخدام هذه الكلمة ، فهي أداة تفسيرية ترجع ظواهر الحياة إلى لغة الفيزياء العامة والفلسفة . وغسلما دخلت كلمة « رد الفعل » في المعاجم الطبية في مطلع القرن التاسع عشر كان لها معنى « حيوى » بحث . وهامم تعريف كايرون لها . انه يقول ان رد الفعل نوع من الحركة ينزع إلى منع أو هدم القوة المضادة التي تعمل في الجسم الحي . وحديث الكاتب عن رد الفعل العقل أو الاستجابة العقلية يبين لنا أن الشعيتين العقلية والجسمية تمثلان ثنائيا مثاليا للفعل ورد الفعل ، أى أن الجسم والعقل يؤثر أحدهما في الآخر . ولا يقتصر رد الفعل الطبيعي على الأجهزة أو الأعضاء التي تتكون منها أجسامنا ، اذ نحن نراها في بعض الأحوال تؤثر على العقل كذلك ، كما أن العقل بدوره قادر على التأثير في البدن . ولبدأ رد الفعل العقلى لدى القارىء العصري أهمية كبرى في الدور الذى يضطلع به الطبيب . وفي عام ١٨٢٠ حين راجت نظرية رد الفعل العقلى بلأطبيب كمن يملك قوة وشجاعة تمكنانه بنوع من النقل أو التأثير الأسياال ان يثبت في المريض الشحنة العقلية من رد الفعل . ويختتم الكاتب مقالته بالحديث عن رد الفعل في علم النفس المرضى ، وأنه لم يعد يفسر بأنه فقدان السيطرة على مرض ما ، ولكنه عبارة عن الاستجابة الوحيدة المحتملة على موقف لا يحتمل ، أى أنه المواجهة المثيرة بين أحد الأفراد والواقع الذى يكتفه .

كلمة قديمة

لا تمت كلمتا *reactio* و *reagere* إلى اللاتينية التقليدية . نلفظة *reagere* وحدها ، وليست *reactio* هي التى ظهرت منذ القرن الرابع الميلادى فى أفينوس . ومع ذلك فلم تكن العصور القديمة تجهل فكرة الفعل المتبادل ، حيث يستجيب « المريض » لتأثير القوة العاملة ، وقد شغلت العقيدة الأرسططالية المسماة « الحركة الدورية المضادة » علماء الطبيعة حتى زمن جاليليو : « تندفع الأجسام المحركة ما دامت تتحرك » . وقد استغنى المؤلفون اللاتينيون عن هاتين الكلمتين ، ولكنهم استخدموا الفعل *pati* الذى يعبر عن حالة سلبية ، والذى أضيف إليه البادئة *omnis agens agendo repatitur* عشر : « ويجيز فوسيسوس بشئ من الازدراء هاتين الكلمتين فى منهاج الفلاسفة الدراسى (in scholam philosophorum)

(١) *reaction* - رد فعل ؟ استجابة - كل ما يرد به الكائن الحي على تنبيه أعضاء الحس . وتكون الاستجابة إما لفظية أو انشائية أو بالاحتفاظ بوضع الجسم أو أحد أطرافه ؛ وقد تكون بالكف عن الحركة بدلا من القيام بحركة . ويؤثر علم النفس الحديث استخدام *reaction* بدلا من *response* معاً من اللبس الناشئ عن تعدد المعانى ، اذ يفقد هذا اللفظ « رد الفعل » كما فى الميكانيكا ؛ و « التفاعل » كما فى الكيمياء ؛ و « الفعل المتكس » كما فى الفسيولوجيا ، والرجح « كما فى علم النفس الفسولوجى انظر : يوسف مراد ؛ المهجم الفلسفى : المخرج » .

لأنه يتناسب مع الموضوع الذى تعبر عنه هاتان الكلمتان ، ولكنه يفضل فى سائر الظروف تعبيرات أخرى .

وقد ظهر المصطلح وشاع استخدامه فى الأساليب الفلسفية بمصر النهضة ، رغم معارضة « الصنفائين » (أى الحريصين على صفا اللغة والأسلوب : المترجم) . وألف بومبا نازى كتابا فى رد الفعل De reactione (نشر بعد وفاته عام ١٥٢٥) . ويشتمل كتاب De Rebus Naturalibus لزابريلا (١٥٨٩) على باب فى رد الفعل Liber de reactione . قدم جوكلينيوس فى معجمه الفلسفى (١٦١٣) تعريفا لكلمة reactio . يغطى بصورة مجردة مجال علم الفيزياء كله .

وفى هذه الآونة نفسها (فى مطلع القرن السابع عشر) نجد المصطلح المرادف وقد عم استخدامه فى الأساليب اللغوية العامة (مثل كلمة réagir بالفرنسية ، و reaction و react بالانجليزية و reactione بالاطيالية ، وغيرها) . وفى رأينا على سبيل الافتراض أن هذا المصطلح يكتسب أهميته الكاملة فى مناخ يتميز بقوة بالفكرة الرواقية التى تقوى بترايط كل أشياء العالم . فإذا كانت الكائنات الطبيعية كلها متساوية ومترابطة فانه لا يمكن لأى فعل أن يفلت من فعل آخر يقابله . ومن شأن القانون العام ، قانون رد الفعل الارتكاسى : أن يلقى الامتياز الأونتولوجى (الأونتولوجيا فرع من الميتافيزيقا يبحث فى الطبيعة الأولية للوجود : المترجم) الذى يعتبر العلة أسمى منزلة من المعلول . ومن ثم تكون الكائنات كلها فى علاقاتها المتبادلة ايجابية وسلبية على التوالى . وحتى اذا تأملت الفكرة التى تقول بتفوق الكائن الايجابى من حيث الكمية على الكائن السلبى ، فان هذا التفوق وقتى ذائل ، بمعنى أنه ينتقل من كائن الى آخر انتقالا تناسيبيا مع انتشار الحركة . ويعد مفهوم رد الفعل بد المساعدة للكائن السلبى ويضفى عليه المنزلة السامية التى كان يتمتع بها حتى اللحظة السابقة ذلك الفاعل الذى أثر فيه ، والذى سوف يتحمل بدوره تأثيرا يقع عليه . وليس فى الدنيا جزء من المادة يعجز عن المقاومة . ولا توجد ، فى فجر العصر الحديث علة (فىمما عدا الله) اسمى لى جوهرها من أية علة أخرى . وكل تفوق انما هو تفوق كمى ، فثمة جسم يبدى قوة أكبر من قوة جسم آخر لأن كتلته وسرعته أكبر . فالسلبية فى الكائن الخاضع (لتأثير ما) ليست دليلا قاطعا على قلة شأنه ، وانما هى حالة انتقالية تجتمعت عندها طاقات الفعل المرتد . وعلى ذلك فان نظام الطبيعة يفرض قانونا متماثلا على الكائنات كلها ، حية أو غير حية . فالكون ساحة متجانسة ، يؤثر أقل تغير أو تنقل فيها على الكائنات فى مجموعها .

وتتشترك هذه الآراء من بعض النواحي بين الرواقيين الحديثيين والمشافين فى عصر النهضة والقرن السابع عشر ، وعلى ذلك فهى تمهد الطريق للميكانيكا الحديثة التى سوف تعطى هذه الرؤى تعبيرها وحدودها . وإن مادة « رد الفعل » فى الانسكلوبيديا (وهى مترجمة بالحرف من سيكلوبيديا تشيمبرز ١٧٤٣) لعظيمة الدلالة فى هذا الشأن ؛ فهى تثبت أن نيوتن قد صاغ ، بأسلوب المساواة الكمية ، وفى مجال حركة الأجسام . ما قد وصف من قبل بالكلمات الخاصة بالظواهر النوعية فى الطبيعة : « تعرف المشامون رد الفعل بأنه الانطباع الذى يحدثه جسم ما فى جسم آخر أثر فيه ، انطباع يجرى على الجزء الواحد من الجسم المؤثر ، فى الوقت الذى يحدث فيه التأثير ؛ كالماء حين يلقى على النار فيطفئه ؛ ويسسخن هو - أى الماء - فى الوقت نفسه . غير أنه لم يكن معروفا أن رد الفعل مساو دائما للفعل ، وكان نيوتن أول من لاحظ ذلك » .

وبفضل شهرة نيوتن اكتسب المفهوم الثنائي « الفعل / رد الفعل » في الفكر الأوربي للقرن الثامن عشر اعتباراً قوياً لا جمال فيه . ولنستذكر مبداء الثالث ، إذ يقول : « لكل فعل رد فعل مساو له ، أو : يتساوى دائماً التأثيران المتبادلان بين جسمين ويكونان في اتجاهين مختلفين » ، وهي نظرية شائعة ومعروفة حتى أنها أصبحت نموذجاً مجازياً مستخدماً في الكثير من المجالات الأخرى .

وعلى ذلك يمكن رد استخدام هذه الفكرة إلى أنها صورة ذهنية ، لا تتسم بالدقة التي كانت لها في الفلسفات الطبيعية قبل أن تتعدل بالأساليب الرياضية . ومع ذلك فإن هذه المصطلحات تحمل اليوم سمة عالم الرياضيات المشهور ، وأصبح لها اعتبار قوى ونذكر ، حتى في لغة اللاهوت ، استجابة الروح لتأثير الآله ، الأمر الذي قرب الله كثيراً من المخلوق ، مثلما يتمنى أنصار « التقوية » (١) و « الميثودية » (٢) ففي الامكان أن يلتقي الآله بالوجدان الداخلي للإنسان على مستوى واحد ، مثلما يلتقي الفعل برد الفعل ، والحب البشري والحب الإلهي قوتان يمكن أن يتفقا .

ويستند مونتسكيو إلى نيوتن ، أو على الأقل إلى أنموذج رواقى ، حين كتب يقول : « مثل أجزاء الدولة كمثل أجزاء هذا العالم ، فهي مترابطة ارتباطاً أبدياً بفعل البعض ورد الفعل عند البعض الآخر » . وليس هذا هو المثل الوحيد لاستخدام مونتسكيو للتعبير اللغوي الثنائي « الفعل / ورد الفعل » ، ففي كل مرة طبق فيها هذا التعبير في الشؤون السياسية لم يفتنه أن يشير إلى أنه قد استعاره من مفردات علم الفيزياء . ولم ينس مونتسكيو السجل الأصلي الذي استعار منه هذه الأداة الفكرية . وقد ساعدته هذه المقارنة على إثبات أن كل حدث أو قرار سياسي يترتب عليه آثار تنعكس بالتالي على سبب الحدث أو صاحب القرار . وإذا درسنا التاريخ بحدود وإمعان ، فانا لا بد أن نلاحظ « رجوع الأشياء رجوعاً دقيقاً » ، فكل حركة عتيقة تثير حركة أخرى لا تقل عنها عنفاً ، ترد عليها ، وأحياناً توقفها . وإن دور « الفعل ورد الفعل » في التاريخ ليكفل حدوث رجعات حتمية . ويمثل دور الفصل ورد الفعل هذا في القوى المحركة للتاريخ ما تكفله الأتقال والانتقال الموازنة في مجال استطلايق التنظيمات ، وبعبارة أكثر تحديداً نقول أنه إذا لم تنجح الناس في الحفاظ على الاستقرار السياسي في الدولة عن طريق توازن القوى الداخلية فيها طغت أعمال العنف بصورة أو بأخرى ، ومن ثم فتنبع لقانون جبرى ، كقوانين الفيزياء ، يثير العنف الذى يمارسه حزب أو عصابة ، رد فعل يمنع السلطة الجديدة من الطغيان الدائم . وبعد وقت قصير أو طويل يستقر توازن آخر ، لا يلبث أن يختل ثانية . وفي سياق الأحداث التي تتلاحق يؤدى الفعل ورد الفعل بالقوة إلى إعادة اقرار توازن لم يستطع الناس أن يقيموه بالوسائل السلمية عن طريق الحد من القوى المتعارضة .

ويعتقد مونتسكيو أن هناك دائماً ثمنا يؤدى في مقابل القوة المفرطة الشدة ، قد يكون قادحاً في بعض الأحيان . وفي رأى مونتسكيو أننا نشهد صورة الفعل

(١) Pietism : التقوية : حركة دينية نشأت في القرن ١٧ واهتمت بدراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية لقاموس : المورد .

(٢) methodism : الميثودية : كنيسة الميثوديين أو مهاليها . حركة دينية إصلاحية قادها في اكسفورد عام ١٧٢٩ تشارلز وجون ويزلى مطاولين فيها أحياء كنيسة انجلترا (قاموس : المورد) .

ورد الفعل وهي تملأ الدور الفعال الذي نعهد به (أحيانا بقدر أقل من الدقة) الى مفهوم الديالكتيك (الجدول) أو التغذية الاسترجاعية .

رد الفعل ، ازاء التقدم

صاحب دخول كلمة « رد الفعل » في ثبت المفردات السياسية تصديق في مدلولها . فنحن نعلم أن « سوسير » يعرف الكلمة بأنها حاصل الروابط التي تربطها في لحظة معينة بسائر كلمات اللغة . ومدلول الكلمة - حسب مقابلة أجراها هذا اللغوي السويسري (من جنيف) - يشبه القيمة التي لقطعة الشطرنج في لحظة معينة من لحظات اللعب . فهذه القيمة تنشأ من موقع القطعة في اللعب ، بالنسبة لسائر القطع ، وأهميتها حسب قوانين اللعبة الموضوع . تضيف الى ذلك أنه من بين العناصر المكونة للمدلول الكلمة يجب أن نوجه أكبر اهتمام للعبارات التي تتناقض مع الكلمة المفصولة ، ويعتمد مدلول الكلمة في سياق لقوى معين اعتمادا كبيرا على الازدواجات التي يمكن أن يشكلها مع كلمات أخرى مقابلة لها في المعنى . سواء كانت مضادة أو مكملتها لها .

ولقد رأينا في لغة الفيزياء كلمة « رد فعل » وهي تشكل زوجا من التبادلات مع كلمة فعل action ، ومن ثم فهي تتبارى مع الكلمتين المتقابلتين action/passion . وتشكل كلمتا « فعل / رد فعل » في مصطلحات ميكانيكا نيوتن زوجا متعادلا ، حيث يضيف المصطلح الثاني (رد الفعل) action فقط الى معنى المصطلح الأول (فعل) action بأن يقرنه بالبادئة التي تعبر عن التبادل أو الحركة العكسية . ولا ريب أن كلمة reaction تكون دائما الثانية في الترتيب حتى لو افترضنا أنها تظهر مع الكلمة الأولى في وقت واحد ، فانها مع ذلك استجابة لفعل action حدث قبلها . غير أن رد الفعل ليس كالانفعال passion نقيضا منطقيا أو طبيعيا لكلمة فعل action ، وإنما هو فعل آخر يعادله في الأهمية ويماثله في الطبيعة ، ولا يختلف عنه الا من حيث الاتجاه في المكان .

وفي لغة السياسة يمكن أن تعبر المعارضة النوعية أيضا عن نفسها بالثنائي اللفظي « فعل ، ورد فعل » والواقع أنه ما أن تتميز كلمة « فعل » بصفة تمتدحها حتى يفدو من المحتم أن تتميز كلمة « رد فعل » بدورها بصفة « سلبية » تنتقص من قيمتها ، فتصير من ثمة نقيضا للأولى لا مكملتها لها . ويكون هذا التحول في المعنى ممكنا على هذا الوجه إذ تقبل البادئة re أن تعبر عن حركة رجعية بالنسبة « للفعل » التي يتقدم بنفسه في الاتجاه الصحيح - ويتعشى ظهور هذا المدلول الجديد لكلمة « رد الفعل » مع ازدياد أهمية عملية « الإصلاح » التي يمكن أن تنتج بمرور الزمن . ومنذ أواخر القرن الثامن عشر كان من شأن تعزيز ضرب من الحدث التاريخي الذي سمي « تقدما » أن أضفى على كلمة « رد الفعل » معنى « السلوك المعادي للتقدم » . في عصر الثورة يزداد التأكيد على هذا المعنى ، وبصورة ملحّة ، حين يتخلف الحصول على السعادة الموعودة ، فلا مناص حينئذ من تفسير هذا التخلف ، ولا بد فوق كل شيء من صوغ كلمة تعبر عن القوى والأفكار والرجال المهتمين بمسئوليتهم عن ذلك . وعلى هذا النحو شهد العقد الأخير من القرن الثامن عشر (١٧٩٠ -

(١) passion - متاعا : عاطفة : هوى ؛ انفعال المترجم .

١٨٠٠ ، مولد التعبير السياسي للمهين : الرجعية action ، واللفظين الجديدين : action - زاد الفعل (استخدمه بنوع خاص باييف ليصم به أعداء الثورة) ، و reactionary - أى رجعى (على نسق revolutionary ، ثورى) ، وفى المصطلح الثنائى الجديد « الفعل / رد الفعل » الذى صنع فى أعقاب الثورة الفرنسية تغليب دلالة التعارض مرة أخرى وارتبطت بفكرة العداء التى نمت فى الإطار الزمنى المكاني للتاريخ . وثمة بادئة تعبر عن الاتجاه ، وهى pro (فى كلمة progress تقدم) ، وعكسها re (فى كلمة reaction) ، افترضت الأولى منهما اتجاهها حقيقيا للتاريخ ، وواجبا حقيقيا على الانسان . ولا ريب أن معاجم ذلك العصر قد عرفت كلمة reaction بأنها رد « الطرف المضطهد الذى يأخذ بثأره ، ويتصرف بدوره » . وقد يأتى رد الفعل « ن اليمين أو من اليسار اذا اعتبرنا معناه المحايد هذا » . ولكن سرعان ما أصبح مصطلح reactor يعبر ، حتى لدى أكثر الكتاب حصافة ، عن العودة الى الخلف ، والتراجع ، وتدمير تغيرات طيبة تحدث فى الدولة .

وكتب بنيامين كونستانت فى كتيب بعنوان « ردود الفعل السياسية » (١٧٩٧) : « حين تتوقف ثورة مضت شوطا أبعد من حدودها ، فانها تعاد أولا الى داخل حدودها . غير أن الناس لا يقنعون بإعادتها الى داخل تلك الحدود ، بل يدفونها خلفا الى مسافة تماثل المسافة التى تقدمت بها . ومن ثم ينتهى الاعتدال وتبدأ ردود الفعل » . وتدل هذه المعانى والقيم اللغوية الجديدة على الدور النامى الذى تؤديه منذ أواخر القرن الثامن عشر (حتى وقتنا الحاضر) صورة تغيرات اجتماعية تاريخية ملائمة للجنس البشرى كافة ، على أن يرتفع الناس الى مستوى المسئولية ، ويكافحوا من يقيم منهم العقبات . وإن النجاح المنهل لمخطط العقل action (أى التقدم) ضد الرجعية reaction إنما يعزى الى أنه يبعث الأمل ويكشف عن العدو

ردود الفعل الحيوية

إذا افترضنا أن اقرار مبدأ طبي إنما يقاس بثبوته فى معجم طبي فانه يجب أن نلاحظ أن كلمة reaction قد اعترف بها فى زمن متأخر جدا بين مجموعة المصطلحات الطبية . واني لأعلم ، فيما يختص بفرنسا ، أنه لا يوجد معجم طبي ذكر هذه الكلمة قبل بداية القرن التاسع عشر . وليس هناك أثر لهذه الكلمة فى المعجم الطبي تأليف ب . كاستيللى (الطبعة الجديدة عام ١٧٤٦) ، كما لم تذكر فى « معجم الطب » تأليف روبرت جيمس (وعندى منها نسخة من ترجمة ديديرو ١٧٤٦ - ١٧٤٨) . أما موسوعة تشيمبرز (الطبعة الخامسة ١٧٤٣) ، والانسكلوبيديا ، فانهما لاتعطيان للكلمة أية دلالة طبية أو فسيولوجية .

ومع أن كلمة « رد الفعل » لم تكن تمثل حتى ذاك الحين مفهوما يستحق أن يدرج فى معجم طبي فان علماء الطبيعيات والأطباء فى ذلك القرن لم يكفوا عن استخدام هذه الكلمة ، فهى أداة تفسيرية تترجم ظواهر الحياة الى لغة انفيزياء العامة والفلسفة ويعلم أولئك الذين لهم بعض الامام بالمؤلفات العلمية فى القرن الثامن عشر أن الثنائى اللغوى « فعل / رد فعل » كان يذكر فى الكثير من الأحيان . والواقع أن المؤلفين فى ذلك العصر كانوا يلجأون الى هذا الثنائى كلما أرادوا أن يقدموا صيغة تقريبية

تعتبر عن التكافل والقدره الحيويه على الاستجابية - يصدق ذلك فى خصوص نيدهام وأنصار منهج الحيويه بمونبيليه ، وكان تلاميزه بأذنبه ، ويدرو فى خواطره عن الحياة • وكثيرا ما يفتى الثانى « فعل / رد فعل » بديهات مشوشة لا تزيد على كونها عرضا كاذبا ذا طبيعة لفظية فحسب •

وبالطبع فان الصورة الآلية للفعل ورد الفعل كانت خلية بأن تساعد على التعبير العام عما يسمى فيما بعد « المنبه والاستجابية »

أو « الانعكاس » ونلاحظ أن رد الفعل فى هذه النظرية الأولى الخاصة بالوظائف العصبية يعبر عن مفهوم آلى دون أى تدخل لتحديد الطبيعة الحقيقية للفعل البيولوجى بالنسبة للمنبه الخارجى • وقد وضعت حالة رد الفعل فيها تتناسب بصفة عامة مع الفعل ، والقوة الفاعلة ، وقوة الاستجابية متجانستان ومن طبيعة واحدة • وما لبثت هاتان القوتان ، عن طريق بعض التماثلات الكيميائية ، أن بدأتا تتحرران نحو النظرية التى سوف يعبر عنها فى الفسيولوجيا بقانون « الوجود أو عدم » • أما بوفون فإنه لا يقول شيئا غير معقول ، ولكنه لا يقول أيضا شيئا دقيقا تمام الدقة حين كتب فى مؤلفه « مقال فى طبيعة الحيوانات » : « تؤثر الأشياء فى الحيوان عن طريق الحواس ، ويستجيب الحيوان لفعل الأشياء بحركات خارجية ، وعلى العموم فان الفعل هو السبب ورد الفعل هو النتيجة » • ولكنه يستمر قائلا : « ولعل هناك من يقول فى هذه النقطة ان النتيجة لا تتناسب مع السبب ، وان رد الفعل فى الأجسام الصلبة التى تخضع لقوانين الميكانيكا تعادل دائما للفعل ، ولكن الحركة الخارجية أو رد الفعل فى أجسام الحيوانات أكبر كثيرا من الفعل ••• بيد أنه من الميسور الرد على هذا القول • فالشرارة يمكن أن تشعل النار فى مستودع بارود ، وتفجر حصنا •• ومن ثم فانه لا يبدو أمرا عجيبا أن تأثيرا طفيفا على الحواس يمكن أن يثير فى جسم الحيوان رد فعل يتبدى بحركات خارجية » •

وفى أواخر القرن الثامن عشر ناع استخدام الثانى « فعل / رد فعل » بصورة واسعة فى كل النظريات الخاصة بالعلاقة بين العقل والمادة • ويتبع هذا الثانى للنوى وصف مبدأ « عليّة - أو سببية » مزدوجة ، أى حلقة من الأسباب والنتائج ، اذا وضعت فيها الحساسية كبداً عام ، فلا يمكن لأى عامل أن يدعى مطلقا الأسبقية أو التفوق • وانا لنقرأ بقلم كابانيس هذه السطور القوية التعبير :

« ينبغي لنا •• أن لا ندهش من أن العمليات التى توصف فى مجموعها بأنها عقلية على صلة بعمليات أخرى توصف بوجه خاص بأنها مادية (فيزيائية) ، وأن هذه العمليات تتبادل الفعل ورد الفعل ، حتى لو أردنا أن نعتبر أن مختلف الوظائف العضوية يحكمها مبدأن مختلفان أو أكثر » •

« وليس فى إمكان الأعضاء أن تنشط وتؤدي بعض الحركات الا اذا كانت حية أو حساسة • فالحساسية هى التى تنفث الحياة فى الأعضاء ، وبفضل قوانين الحساسية تتلقى الأعضاء الانطباعات أو تعترض الحركة • فالانطباعات التى يتلقاها أعضاء الحس تنتقل الى مركز الاستجابية • وهذا المركز الجزئى أو العام يرسل الى العضو المقابل له الأوامر التى تشكل فى مجموعها الوظائف الخاصة بهذا العضو •• وسواء كانت هذه الانطباعات قد تلقاها أطراف الحس الداخلية أو الخارجية ، أو أن سببها قد أثر فى قاعدة النسيج المخى نفسه ، فانها تنتهى دائما فى مركز استجابية تمكسها فى صورة أوامر أو حركات أو وظائف تنتجها صوب

الأجزاء التي تختص بهذه العمليات . وكثيرا ما تحدث هذه الأفعال والاستجابات دون أن يعيها الفرد .

وهكذا فإن المجال الذي تغطيه فكرة الفعل ورد الفعل شاسع بدرجة ملحوظة ، فهو يضم كما رأينا الظواهر غير المحسوسة المتعلقة بالجهاز العصبي المستقل ؟ ويغطي كل مجال الاستجابات التي ترد بها « مراكز رد الفعل » على المنبهات المحسوسة الآتية من العالم الخارجى أو من الأعضاء الداخلية ، وتطبق أيضا على كل من الدوافع التي يصدرها النسيج المخي ، والدوافع الناتجة في نطاق الأعضاء نفسها . ولندرس ما هنا استخدام فعل reflect (عكس ، انعكس) المستخدم دون شك بعون البادئة

re (رد فعل ، استجاب) . فكلمة react التي تقربه من كلمة reflect في أعمال كابانيس مصطلح متعدد المعاني يعبر بالتساوب عن رجوع قوة متحركة (وهي هنا الاحساس) الى مصدرها ، فهي : انتباه منعكس ، وانعكاس محرك . (ترابط بين ما هو جسدى وما هو عقلى) المخ . وكثيرا ما يشير كابانيس الى « التحليل » . ولكنه حين يلجأ الى مفهوم الفعل ورد الفعل أو الى فكرة الحركة المنعكسة يستخدم مجازا ذا دلالة عامة يعفيه من دفع تحليله الى ما بعد نقطة معينة . ذلك لأن هذه المصطلحات تفضي الى الاعتقاد بأن التحليل قد ارتد الى القاعدة الأولية . وسوف يقع على عاتق الجيل القادم أن يجزئ النطاق الفسيح الذى يشغله « رد الفعل » حتى يمكن عزل أنماط الظواهر الأكثر ملائمة للبحث التجريبي بمفاهيم أضيق نطاقا ، ولكنها أكثر تحديدا .

وفي حوالى عام ١٨٢٠ صرح النثرون بأن مفهوم « رد الفعل » قد اكتسب دلالة شاسعة حتى أصبح صانعا للتطبيق على ظواهر الحياة كلها ، على أن المفهوم الشديد الاتساع فى المجال العلمى لم يعد فى الوقت الحاضر مفهوما وظيفيا .

وقد اقتبس مفهوم الفعل ورد الفعل من الميكانيكا ، وهو لا يسمح بالترقية فى الطبيعة بين القوة العاملة والقوة المرتدة . و « مركز الاستجابة فى المخ » هو المكان الذى يتحول فيه الاحساس الى أفكار ، وإرادة ، وانتباه . وكل ما يتدفق بالتالى صوب المحيط على مستوى المركز فهو دائما احساس . وتطور الطاقة نفسها فى الاتجاهين : الطارد المركزى ، والجاذب المركزى : « الاحساس الذى يبدو أولا أنه قد تدفق من المحيط الى المركز يعود بالتالى من المركز الى المحيط مجمل القول . أن الأعصاب تبذل رد فعل حقيقيا فى نفسها فيما يختص بالشموع ، مثلما تمارس رد فعل آخر على الأجزاء العضلية لكي تتحرك » ، والثنائى « فعل / رد فعل » بمعناه الميكانيكى ، أى باعتباره فعلا تبادليا ، لا يفضل أيا من عنصريه الأساسيين ، فهو يشكل أنموذج الأداء الذى يتطلبه نظام مادى أحادى ، ويقصد الاستغناء عن الفرض الديكارتي الخاص بالروح الحرة غير المادية ذات الإرادة الذاتية . وعلى ذلك فإن فكرة رد الفعل تغطى فكرة جدلية قوية ، لأنها تعتبر مبدأ تفسيريا ، بدلا من أن تكون « مادة تفكيرية » .

ومع ذلك فإذا كانت فكرة رد الفعل قد حظيت بنجاح باهر فى مستهل القرن التاسع عشر فإنها لم تحظ بذلك بالمعنى الذى أراده لها كابانيس ، وإنما بالأحرى

فى الاتجاه الذى رسمه لها مذهب الحيوية (١) . وقد تمسك الحيويون بفكرة « مبدأ حيوى غير قابل للاختزال الى ظواهر طبيعية كيميائية ، وقد أصبحت الصفة المميزة للمبدأ الحيوى الآن هى تنسيق مختلف وظائف جسم الكائن الحى ؛ وحمايته من ضربات العوامل المؤذية » .

وهنا تتدخل فكرة رد الفعل فى اتجاه جديد : فهى الاستجابة الأصلية التى يقصدى بها الجسم بتوجيه « المبدأ الحيوى » ضد كل ما من شأنه أن يهدد بقاءه . وعندما دخلت كلمة « رد فعل » فى المعاجم الطبية فى مطلع القرن التاسع عشر كان لها معنى « حيوى » بحث . وهاكم التعريف الذى أعطاه كايرون : « هو نوع من الحركة يفرغ الى منع أو هدم آثار القوى الضارة التى تعمل فى الجسم الحى ، والتى عزاهها بعض الأطباء لما سموه بقوة الطبيعة الشافية ، من عنصر نباتى ، أو روح ، أو جسم حى ، الخ » . والفكرة الأساسية هى اذن فكرة المقاومة resistanc ، (ونلاحظ عودة ظهور البادئة) التى يتعلق سرها بالكائنات الحية وحدها . وعلى هذا فهناك نوع من رد الفعل يختص بالحياة وحدها ، بل أيضا بتعريف الحياة نفسه . ومن الضروري أن نذكر هنا السطور الاستهلاكية فى كتاب « بيشاه » المشهور :

« يبحث الناس عن تعريف للحياة فى اعتبارات مجردة ، وفى اعتقادي أننا نجد التعريف فى هذه النظرة العامة : الحياة هى تلك المجموعة من الوظائف التى تقاوم الموت . فتمنع الوجود فى الأجسام الحية من شأنه فى الواقع أن كل الأشياء المحيطة بها تنزع الى القضاء عليها . فالأجسام غير العضوية تؤثر دوما عليها ، وهذه الأجسام تمارس تأثيرا مستمرا ، بعضها فى البعض الآخر ، ولا تلبث هذه الأجسام (الحية) أن تضر صريعة اذا لم تكن تملك عنصرا دائما من رد الفعل وهو عنصر الحياة ، غير المعروف بطبيعته ، ومن ثم لا يتسنى تقديره الا بظواهره . وأكثر هذه الظواهر شيوعا هو هذا التبادل المعتاد بين الفعل الذى تؤديه الأجسام الخارجية ورد الفعل من جانب الأجسام الحية ، تبادل تنوع أحجامه تبعا للسن » .

« ففي الطفل حياة غزيرة جدا ، لأن رد الفعل يفوق الفعل . أما البالغ فانه يشهد توازنا ينمو بين الاثنين (الفعل ورد الفعل) ، ومن أجل ذلك يختفى ما فيه من حيوية زائدة . ويتناقص رد الفعل الذى يؤديه المبدأ الداخلى فى الرنجل المسن ، فى حين يبقى فعل الأجسام الخارجية على ما كان عليه ، ثم تضعف الحياة وتمضى بكيفية غير محسوسة صوب نهايتها الطبيعية التى تصل حين يزول كل تناسب » .

« معيار الحياة هو اذن ، وبوجه عام . الفرق بين الجهد الذى تبذله القوى الخارجية وجهد المقاومة الداخلية . فتفوق الجهد الأول ينبى عن ضعف الحياة ، وتفوق الثانى علامة على قوتها » .

(١) المذهب الحيوى
لا مثيل لها فى الظواهر الكيميائية والفيزيائية ؛ ومن ثم تطوى على قوة حيوية متمايزة للقوة المادية (انظر : المعجم الفلسفى) .

وهنا نلتقي بتعريف للحياة يتم عن الصراع ، فالحياة قائمة ما دامت تواصل
التضال ضد عدوان العالم غير الحي . فإذا كانت الحياة تتوقف على المقاومة
فإننا نميل إلى اعتبار كل رد فعل ، مهما كانت طبيعته ، جهدا صحيا يبذله الكائن
الحي . ولا يمكن أن يكون هناك سوى ردود أفعال طبيعية . وكما أن طب أبقراط
كان ينزع إلى مساندة « القوة العلاجية للطبيعة » فإن الطب الحيوي لا يريد أكثر
من أن يكون فن إثارة رد الفعل ، أو تشجيعه ، حتى يستطيع الإنسان الاعتماد
على وجود مبدأ المقاومة . فإذا حدثت حصى رأينا فيها دليلا ، سارا في ذاته ، على
تعبئة الطاقات الدفاعية .

ومن العسير المحافظة على مثل هذا المبدأ العام نقيضا غير مجزا . وقد شمر
« بيشاه » ، بعد أن عرف رد الفعل والحياة ، بالحاجة إلى تقسيمات فرعية ، إذ
يجب التفرقة بين الحياة الحيوانية والحياة العضوية . وبعد أن كانت فكرة رد الفعل
شديدة الأهمية في البداية أصبحت غير واضحة بعض الشيء في باقي أعماله ، ومفهوم
رد الفعل ، بسبب عموميته ، لا يسهل تطويره ، ولا يتيح بنفسه تعريف مختلف
الوظائف .

وأجرى المؤلفون الذين تحدثوا في حوالى عام ١٨٢٠ عن رد الفعل بعض ضروب
التمييز . ويفرق « دلبت » رد الفعل الطبيعي من رد الفعل العقل . فما هو
رد الفعل الطبيعي ؟ إنه الطاقة الدفاعية التي ذكرها بيشاه ، فهو « يعمل ضد
كل أسباب الألم ، ويستمد وسائله من العناصر المتكونة بدرجة ما من بنية الجسم ،
ويوجد بنوع أساسي مرتبط بالخصائص الحيوية التي تنصدر الوظائف كلها فتوجه
أعمال الحفاظ على بقاء الفرد أو النوع » . بيد أن رد الفعل الطبيعي يتكون أيضا
من « حلقة التأثيرات المتبادلة » التي تربط العمليات أو الوظائف الخاصة بمختلف
الأعضاء بعضها ببعض ، ترى هل يمكن الجزم بأن رد الفعل يضمن الدفاع عن الفرد
بصفة دائمة ؟ ألا نلاحظ حدوث بعض ردود الفعل الضارة ؟ إن دلبت الذي لا يهتم
بالتمسك بالعقيدة « الحيوية » يهتم بإبراز ردود الفعل الشاذة التي ينبغي للطب
مكافحتها . . . لا يمكن دوما تحديد رد الفعل الطبيعي هذا بآراء وقائية ،
ولا يمكن أيضا حصرها دائما في حدود مناسبة ، مثال ذلك أن استجابة الأعضاء
التناسلية يمكن ، إذا استخدمت بقوة بتأثير بعض المواد المنبهة ، أن تنعكس على
الجهاز المخي ، وتؤدي إلى كل الاعراض الرضوية العصبية ، وقد يؤدي رد فعل
الجهاز الدموي ضد العواقر التي تعترض طريق الدورة الدموية بسبب تكوين مقبب
أو اضطراب وقتي يحدث للأعضاء إلى تمزق الاوعية الدموية أو دفق الدم بصورة
خطيرة . وعلى ذلك فإن لرد الفعل الطبيعي الذي تبدله الأعضاء أحوالا شاذة
أو مفرطة . وحتى يكون رد الفعل هذا نافعا ينبغي أن يظل خاضعا لرعاية طبية
دقيقة ، وبذلك يساعد على إقامة حاجز يحول دون الانحرافات الضارة .

وعلى ذلك فمن رأى دلبت أن لرد الفعل المأمون العواقب حالات شاذة ، فيجب
في هذه الأحوال أن تباشر الوسائل العلاجية عملية الانقاذ . ويسلم دلبت ، دون أن
يصل إلى انكار الطبيعة النافعة بعامة ، بأن ردود الفعل البدنية تتجاوز في بعض
الظروف حدودها ، ويجب من ثمة كبحها . هنا ما يسميه « بريشتو » (في طبيعة
أخرى (من الانسيكلوبيديا الطبية المنهاجية : المترجم ؟ « رد الفعل الباثولوجي » .
ومع ذلك يجد التدخل العلاجي في هذا الشأن أنموذجه الخاص . ففي الامكان ، بإثارة
رد فعل جديد مضار ، إيقاف الاعراض المرضية : « لنفرض أن عضوا ، كالمعدة

أو المنع أو غيرها ، أصيب إصابة خطيرة ، واضطربت أجزاؤه ، فالى جانب الإصابة الوضعية ، تحدث كنتيجة لرد فعل قوى ، أضرار فى أعضاء أخرى كثيرة : حمى ، وعسر فى التنفس ، واضطراب وظائف الكبد ، والكليتين ، والقناة الهضمية ، وغيرها . فهل لك أن تستغل رد الفعل هذا لفائدة الجسم كله ؟ استخدم مقياسا يؤثر مفعوله فى المنع ، أو ضع لزقة خردل على القدمين ، تحصل على النتيجة نفسها .

« ان ضروب التعاطف الكثيرة بين أعضاء الجسم تؤدي الى ردود فعل مزدوجة أو منعكسة .. »

نرى من ذلك أن لمفهوم رد الفعل استخدامات شتى ، فهو يغنى عن التركيب العلاجي ، أو أسلوب من العمل قد يكون نوعيا أو دقيقا . وهو يضمن ظهور تفسير دون الالتجاء الى علة أو وسيلة أكثر تحديدا من مدلول كلمة (تعاطف ، مشاركة وجدانية ، انسجام) الشاملة التى كانت معروفة فى ذلك العصر .

رد الفعل العقل (الاستجابة العقلية)

تمثل الشيعتان العقلية ، والجسمية ، ثنائيا مثاليا لغدوات وروحات الفعل ورد الفعل . فإذا تهيج عضو من الأعضاء أثر بالتالى على المنع . وتوصف الاضطرابات النفسية الخيالية المصدر بأنها من نتائج رد الفعل ، ولم يفعل دليت أكثر من أنه ردد بعض التصريحات الشديدة القدم التى أبدىها جالينوس ، لكنه عبر عنها بلغة متجددة . وهنا تتولى كلمة reaction تصدير المعلومة التقليدية : « لا يقتصر عمل رد الفعل الطبيعي على الأجهزة أو الأعضاء التى يتكون منها جسيما ، فنحن نراها فى بعض الأحوال تؤثر على العقل أيضا . فإى تغيير يحدث فى عضو من الأعضاء يؤثر بشدة فى قدرات العقل أو مشاعر الروح . من ذلك مثلا أن المعدة إذا أثرت بفعل التنبيد أو غيره من المشروبات الروحية تؤثر فى العقل فيفقد أكثر نشاطا وحدة واستعدادا لأبداء الملحوظات الذكية . ويجلب تضخم الكبد أو الطحال الحزن ، وتراخي العزم ، والاكتئاب ، وغير ذلك . »

ولا حاجة الى القول بأن العكس من ذلك يعتبر صحيحا ، وأن « العقل قادرا على التأثير فى البدن » . وفى هذا المعنى كتب بريشتو :

« أما بالنسبة للأعضاء ، ومن وجهة نظر مجردة ، فإن الجسم والعقل يؤثر أحدهما فى الآخر . فالمرضى يجد مشقة فى الشفاء إذا استبدت به مشاعر الحزن والكآبة المريرة . ومن غير المحتمل أيضا أن يتمكن الانسان المتألم من استخدام قدراته بنجاح . وفى الحالة الأولى يمكن التغلب على المرض إذا أزيل الألم العقل . وفى الحالة الثانية يمكن أن تستعيد الملكات العقلية نشاطها الحر إذا توقفت المساندة الجسمية . معنى هذا أن القوى البدنية يمكن أن تضعف أو نسترد نشاطها فى الحال بتأثير طامع قوى وعميى . وقد يغضى الفرح أو الفزع الى الموت ، كما يبدو أن انفعالا شديدا من نوع آخر يمكن أن يصلح نسيج الحياة أو ينعش الوظائف التى يبدو أنها تلفت بصورة دائمة . والجبل يصاب بداء الوطان (الحزن الى الوطن) إذا عاش بعيدا عن موطنه ، فيفقد قوته ، ولا يكاد يستطيع أن يخطو بضع خطوات فى مستشفى يبدو أنه سيكون قبرا له . أعطه الأمل فى أن يعود فيحظى برؤية جباله ، تتبدل حاله

تماما ، فيسترد قواه ، وشهيته ، ويحرك رجليه . هل تريد أن تؤثر في الحالة العقلية لإنسان تعيش وهنت صحته خفية من أسى عميق سببته نوائب الدهر ؟ فبدلا من أن تعطيه بعض العقاقير افعل اذا استطعت ما فعله ذلك الطبيب العظيم في القرن الماضي ، حين أخفق في علاج أحد رجال الأعمال ، وكان يشكو عسرا وضيقا في أعماله ، فأبرأه فوراً بأن أعطاه وصفة (روشة) مضمونها ثلاث آلاف فرنك يصرفها له موثق عقوده .

وينبغي لنا أن نميز في هذا النص بين تأكيد المبدأ وبين الأمثلة الإيضاحية ، فليس ثمة شيء - من حيث المبدأ - يناقض نظرية تفاعلية تتعلق بالتغيرات الطبيعية التي تحدث نتيجة للانفعالات والاضطرابات العقلية . ويمكن تطبيق فكرة رد الفعل تطبيقا صحيحا كل الصحة على ما نسميه اليوم - بمصطلح فيه خلاف أى : المنشأ النفسى ، للآلام الجسمية أو للأمراض العقلية .

ومن جهة أخرى قلما يلج بريشتو على هذه النظرة . فهل تبدو فكرة السبب العقل لعدد كبير من العلل البدنية والاضطرابات العقلية أمرا بديهيا ؟ كان من الشائع قطعا ، ولعله بدا من الثابت الذى لا خلاف فيه ، أنه لم يكن ثمة دليل على ضرورة الاعتماد على مفهوم رد الفعل في هذا الصدد .

إن الجبلى البعيد عن وطنه فريسة سهلة لداء الحنين للوطن ، والأزمات المالية تقوض سرا رجل الأعمال الذى اضطربت أحواله العملية ، وتعتبر هذه الأحوال حقيقة ناصعة لا تقبل الجدل طبعا لنظرية سيكوسوماتية (جسمية نفسية) صاغتها قبلا الفلاسفة الرواقية وجالينوس . وكثيرا ما يستخدم مفهوم التأثير للتعبير عن الدور المرضى لفكرة أو انفعال . ويجرى كل شيء كما لو كنا نفضل الاحتفاظ بمفهوم «رد الفعل» كمفهوم احتياطي . فلماذا ؟ ولأى غرض ؟ لتزويدها بمهمة خاصة للغاية فى عملية الشفاء التلقائى أو المستحدث . وهكذا فإن الكلمة تعنى وعدا بالبرء ، ويأمل الطبيب فى تشجيعه أو حفزه . وهنا ، على مستوى العلاج النفسى ، يتخذ مفهوم رد الفعل ثانياً القيمة الدفاعية التى أعطاهها « بيشاه » فى النظام العام للقدرة الحيوية .

وتتبدى فى الأمثلة التى عرضها بريشتو فكرة إضافية تتضمن معنى رد الفعل . تلك هى (الفجاءة) أى الأثر المختبر . ويبدو رد الفعل من هذه الناحية كحدث فوري يحقق انقلابا مفاجئا ، ومنعشا . وينبئ علاج العلة العقلية ، أو تخفيف الاضطرابات العضوية العاطفية عن طريق انتاج فكرة أو انفعال يطلق العنان ، بدفعة واحدة ، لرد الفعل النافع . وقد تخيل الأطباء زمنا طويلا الخلخل العقل فى صورة واقعية ، صورة التعطل الذى يصيب الآلة . غاية وسيلة يتعين استخدامها لاستعادة ترتيب القدرات ترتيبا متناسقا ؟ هناك أولا الصدمة ، صدمة مادية (برودة ، ضربة ، دوامة) وصدمة عقلية (خوف ، دهشة ، فرحة ، الخ) . وكان المتوقع تماثرا شبيها بتأثير العصا السحرية ، أو بصورة أبسط الرجة التى تحرك الساعة المتوقفة . فإى اسم علمى يمكن إطلاقه على هذا العمل أفضل من كلمة « رد فعل » ؟

إن كل الترتيبات الساذجة التى أعدها طب الأرواح القديم ، والطب العقل فى القرن التاسع عشر ، لتجذب مبرراتها فى الأمل بامتثارة رد فعل حاسم . وعلى هذا تاتى صورة ذهنية وهمية فتسكن فى مفهوم رد الفعل . لرد الفعل ظاهرة

شكلية تتبدى آثارها دائما بصورة فورية . ومن ثم فإن كلمة « رد فعل » تتخذ هنا مهمة تناقض قوى ، فهي ليست مضادة لفعل سابق عرض للخطر سلامة الانسان في جسمه أو نفسه وحسب ، ولكنها تتضمن سرعة هائلة تتصدى لكل ما هو خفى أو بطنى أو مزمى في سياق المرض . ففي قصة « الوداع » الرائعة لبزلراك يعيد المؤلف تصوير معركة يراسينا حول الكونتس الشابة المجنونة ، ويفعل ذلك لأحياء اللحظة الأولى من جنونها بعد انقضاء سنوات على مرضها ، ويستثير نوعا من رد الفعل الفوري الشافى . ويحدث رد الفعل هذا بعنف شديد لدرجة أن الشابة حين تسترد شعورها لا تقوى على احتماله فتמות فى الحال .

غير أن بزلراك ، الذى يعرف مع ذلك المصطلحات الطبية معرفة جيدة ، لا يذكر صراحة كلمة « رد فعل » . وكل ما يذكره فى قصته هو عودة الإرادة بصورة مفاجئة لمخلوق كان قد حرم هذه القدرة : « جاءت الإرادة الانسانية ، بدفعها الكهربي ، وأحييت هذا الجسم الذى كانت غائبة عنه من وقت بعيد » . ولم يتجرّد بزلراك فى كل هذا من مبدأ رد الفعل بالصورة التى صيغ بها فى سنة ١٨٢٠ . ففي هذا المبدأ يكون استرجاع الطاقة الإرادية هو النتيجة النهائية لرد الفعل العقلي . وهذا فى رأى دلبيت هو الانجاز الكامل : « ينبع رد الفعل للعقل من الشجاعة ، من ذلك التصميم القوى الذى يولد فى الروح التى ترتفع فوق كل الآلام ، وتسيطر على كل الانطباعات ، وتحل محلها أعمال ارادية » .

يمكن من ثمة تعريف رد الفعل بأنه عمل شجاع يولد الإرادة ، هو الحدث الذى يفقد الفرد بوساطته قادرا على أن يكون من جديد حرا ونشيطا . ويتخذ رد الفعل قيمة ايجابية محملة بطاقة مناضلة لدرجة أنه يفقد « فعلا » حقيقيا . ولكن السنا بذلك ندور فى حلقة مفرغة ؟ ألسنا نفقد الازدواج من اللحظة التى نفترض فيها أن مصدر رد الفعل هو النشاط ؟ ألسنا فى كل النظريات الاخلاقية المتعلقة بالشفاء السيكولوجي نعهد الملكة الناقصة التى يتعين استردادها ؟ ذلك أن دلبيت يستعين بوسيلة لفظية للتمييز بين مصدر رد الفعل (الشجاعة) وآثاره (أفعال الإرادة التى تحل محل مشاعر الألم) . ولابد من التسليم بأنه فى الكثير من الظروف يتغلب ضعف العزيمة ، نتيجة لاستحالة رد الفعل ، ويجذب « النبع » للزعموم أما دلبيت فإنه لا يصوغ هذا الاعتراض ، ولكنه يتوقعه . فإذا كانت الشجاعة تتخلل عن المريض فإنها لا يصح أن تغيب عن الطبيب ، ومن ثم يتيسر علاج الحالة بحدوث رد الفعل . وعلى ذلك تجرى العملية فى نطاق « علاقة الطبيب بالمريض » .

ولبنا رد الفعل العقلي لدى القاريء العصري أهمية كبرى فى الدور الذى يضطلع به الطبيب . ولا يجوز أن يغوتنا ، بين العرف الاپوقراطى (الذى يلج على الفضائل اللازمة للطبيب : الهدوء ، والاعتدال ، والشجاعة) وبين الطب السيکوسوبائى المعاصر الذى يدعو لفكرة النقل ومهمة التطبيب بالعقار (بالنسبة) ، أن نلاحظ الانكاس الذى ينمو فى العصر الرمانتيكى حول مفهوم رد الفعل . انها فصلة جوهرية ؛ وتكتسب شخصية الطبيب سلطة أكبر ؛ ومهمة اجتماعية أعظم . ونسجت أسطورة تطوق الطبيب بهالة من الثقة . وليس من الخطأ أن نرى فى ذلك مبادئ هبية تلتنصق بمهمة الطب التى هيبت أسسها حتى أواخر القرن الثامن عشر . وثمة اهتمام خاص ، غامض ووطنان بنوع ما ، وجه الى التفوذ الشخصى الذى يتمتع به المتخصصون فى العلاج . ويفقد هذا الاهتمام كما نعلم شديد الوضوح فى عشرات السنين التالية

فى القرن التاسع عشر فى الفترة التى دار فيها الجدل بشأن التنويم المغناطيسى ،
والهستيريا الايحائية ، وقد نشأ التحليل النفسى فى مجالهما .

وفى عام ١٨٢٠ ، حين راجت نظرية رد الفعل العقلى ، تجلى الطبيب كمن يملك
قوة وشجاعة . فهو قادر بنوع من النقل أو التأثير السىال على أن يفرس فى المريض
الفتحة العقلية من رد الفعل . أما دلبيت فانه تحاشى كل اشارة الى المغناطيسية
الحيوانية . ولكن هناك من هم أقل منه تحفظا فى هذا الشأن . وما أن تسنى
تصوير الشجاعة والارادة كاشياء قابلة للتبادل حتى ظهر اغراء شديد لتفسير
الصورة تفسيراً حرفياً ، وتخيّل ضرب من تبادل الطاقة بين الطبيب والمريض . وفيما
يلى نورد صفحة متميزة من كتابات دلبيت ، وفى الامكان أن نتيبن فيها مقدار المسافة
التي تفصلنا الآن عنها . ولكننا سوف نلاحظ فيما يقوله عن المساعدة التى يقدمها
الطبيب فى عملية رد الفعل الشافية أنه لم يفته أن يتبين مشاعر المريض (حاجته
الى أن يفضى الى الغير بسريرة نفسه ، وحاجته الى أن يكون محبوباً) ، أو مشروط
الانتقال (وقد عبر عنها بمصطلح أكثر مرونة ، وهو « الثقة ») .

« ليست الأمراض كلها ناجمة عن تغير يطرأ على أعضاء الجسم أو خلل
فى وظائفها . كذلك لا تتجارب الأمراض كلها مع العقاقير المسهلة أو المخدرة أو
التيوية ، أو مع إقصاء الدم . ويحتاج الطبيب الذى يجب عليه أن يقاوم التساعب
المؤلة المترتبة على السام والطوح والاسى والحب الى خلفية طبية تختلف عن الخلفية
التي تتشكل من الأشربة والحبوب الدوائية . وحين تنهار شجاعة المريض بسبب
حظ عائر ، أو عذاب عاطفى ، أو احساس مبرح بأسى شديد ، أو خوف من خطر
دام ، فهل يستطيع الطبيب الماهر أن يلجأ حينئذ الى العلاج المادى وحده ؟ ألا يتحتم
عليه أن يرتفع الى ألبناجى الخفية التى تحرك عواطفنا ، ويمكنها أن تمنى شجاعة
الروح التى هى مصدر الكثير من الأعمال البطولية والعلاجات الرائعة ؟ ألا ينبغى له
فى بعض الظروف أن يوجه بعض انطباعات النفس التى قد تؤثر بنجاح فى انطباعات
الجسم وتعملها بالكلية ؟

... البهجة ، والأمل ، وكل المشاعر الحلوة المستساغة ، تقوى النفس وتزودها
بالوسيلة المناسبة لتؤثر بنجاح على القوى العضلية والأعضاء التى تؤدى الوظائف
الحيوية . قال سنوكا : ان كل ما ينعش النفس يقوى البدن . ولكن ما هو الشعور
الذى يمكن أن ينعش النفس الحزينة فى انسان حطمه الألم ، وأضناه المرض ، وأصبح
بنيانه مهدداً بالهلاك ؟ أئى له أن يستمد الشجاعة اللازمة لكى يكافح أسباب الهلاك
المادية ، ويوقف تقدمها أو يؤجله ؟ أوه ! اذا لم يكن هناك وسيلة لآحياء الأمل الذى
يبدو أن كل لحظة تمر تعمل على تبديده فان هذه الوسيلة لا تتمثل الا فى الثقة
التي يوحى بها الطبيب . ما أقوى هذا المورد اذا استخفتمته يد بارعة ! كم من العواصف
التي أثارتها الانفصالات العقلية قد أخمدتها صوت الطبيب الذى يختلط وأجبهه فى
هذا الظرف بأرق ألوان الصداقة ! ان المريض التعيس فى حاجة الى الإفضاء بسريرة
نفسه . وليس ثمة من هو أفضل من الطبيب الذى اعتاد الإصفاء بانتماء الى القائمة
الطويلة من الآلام والأحزان . لذلك فان المريض يضع فيه آماله ، وهذه الثقة هى البلسم
الشفافى ، والنبه اللطيف للجسم كله . وعلى الطبيب بدوره أن لا يفل فى وسيلة لآحياء
بهذه الثقة أو تقويتها ما دامت تبرز مفعول العلاج ، ومن ثم تدعم بكيفية فعالة تأثير
العقل على الجسم . ولا شك أن الجو الهادئ الصافى ، والرعاية ، والحنان ، واللغة

السهولة الفهم ، والوعود غير المبالغ فيها ، والاختصاصيين الأجانب المبرزين الذين يلجأ إلى مشورتهم ، والحديث الذي يطرح فيه العلم كل ما هو غامض وصارم ، ويستعير لغة القلب والاهتمام ، كل ذلك بأسلوب الطبيب وكلماته وتصرفاته يساعد على تعزيز هذه الثقة التي تتضمن وسائل قوية لتنشيط كيان الانسان ، واعداد حلول مناسبة لأدوائه .

ويضيف دلبت بعد ذلك : « يحتاج الناس أكثر ما يحتاجون إلى أن يكونوا محبوبين ، وهذا الشعور أحلى عندهم ، وأقرب إلى الحب الأبوى حين يمنحه إياهم أولئك الذين أثمنوهم على حياتهم » .

ورد الفعل ، بالمعنى المقصود في هذا المقال ، هو عملية علاجية تجري بفضل الطاقة النفسية التي يتمتع بها الطبيب . ويعتبر الطبيب المعالج صانع ردود الفعل ، فإن كان ذكيا عرف كيف ينتقى الكلمات والإيماءات ، وكذا الوسائل البدنية في بعض الأحوال ، التي تؤدي حتما إلى انعاش قوى المريض العقلية والتغلب على مرضه . فالطبيب رجل مكافح ينقل إلى الغير قوته ، ويمنح المريض القدرة على أن يصير مرة أخرى « عاملا » يتمتع بالإرادة الحرة ، ويخلصه من أسار « الهوى » والانفعال . والآن فإن الصورة المثالية لهذا التحرير (مثل كل أنواع التحرير التي تزخر بها أساطيرنا السياسية) تجعله يتحقق في « استنارة سريعة ، إذ تنتصر فجأة الشجاعة والإدراك والطهارة » . ويتيح لنا التأثير المباشر المنسوب إلى رد الفعل أن نفسر بصورة طبيعية الشيء الذي كانت العقيدة الشعبية تعتبره «عجازا » ومن اللحظة التي تفدو فيها شخصية الطبيب صنواً لشخصية « القديس العلماني » ، تولد يقينا تلك القدرات الشفائية التي كانت تنتسب إلى الشخصية الدينية القديمة .

ومعالة دلالة كبيرة أن نرى هيبوليت برنهام في « معجم دوشامبر » (١٨٧٤) . يوجه أنظارنا إلى الآثار التي نشعر بها بسبب الانفعال ، وإلى الشفاء الفجائي من العلل العصبية . وتتبدى الأهمية في الهستيريا : « الطبيب . . يهدد امرأة مصابة بتشنجات هستيرية بأنه سوف يعطيها « دشا » أو يكوئ جلدها ، وينجح بهذا التخويق أحيانا في منع تكرار النوبات ، والتجنن ، خواطر شيطانية تمر في أذهان المجانين) ، بإزالة الأسباب العقلية التي أفضت إليها ، وطبع انفعالات أخرى في الأذهان التي هيبتها مشاعر فاسدة . ومة بعض العلل العصبية التي يبدو أن العقل لم يكن له أي دور فيها، وهذه يمكن « شفاؤها سريعا » بتأثير انفعال قوى ، حتى إذا كانت قد استعصت على كل وسائل العلاج . . أما انقباض الأطراف الهستيري فبعد أن يكون قد قاوم كل ضروب العلاج شهورا وسنوات طويلة ، وبدا أن النخاع قد تصلب ، يمكن في بعض الأحيان « شفاؤه للفور » بتأثير حدث يصدم الخيال بقوة . ويستشهد برنهام بكل من بليوكوك وشاركوه ، ويورد أقوالهم على سبيل المثال . وأنه ليلجأ مثلهما إلى هذه الضروب من العلاج ليكافح ما هو « خارق للطبيعة في علم الدواة » والإيمان بالمعجزات حسبما يتجلى في عبادة المخلوقات المقدسة أو الحج إلى « لورد » (١) . وفي الوقت الذي كتب فيه برنهام هذا المقال لم يذكر أي شيء عن « الإيحاء » الذي واطب بعد ذلك في « نانسى » على إجراء التجارب وصوغ النظريات بشأنه . وأصبح

(١) مدينة بمقاطعة البرانس العليا جنوب غربي فرنسا ؛ يؤمها أفواج كبيرة من الحجاج الصامسا للشفاء

من الأمراض عن طريق المعجزات : الترجمة .

الإحياء بعد ذلك في المبدأ الذي صاغه العامل الفعال في كل ضروب العلاج الفوري . وفي هذه المرحلة يمكن أن يحتل مفهوم رد الفعل المركز الثاني . أما « اللاهوت الحيوى » فكان يبدو لبرنهايم أنه يصعب تأييده . « أولئك الذين يطيب لهم حقا أن يسلّموا بمبدأ حيوى يتولى حراسة جسم الانسان ، كالجدير اليقظ الذى يطرّد كل ما هو ضار بالجسم ، ويسلمون بأن كل رد فعل هو أثر شاف لهذا المبدأ الحيوى ، يستغلون الى أقصى حد عقيدة ترجع الى مهد علومنا ، ويتمردون على كل تقدم فى علوم التشريح والفسيولوجيا والبيولوجيا الحديثة » . هناك بالطبع وحركات انكسائية مكيفة ، ولكن « هل من اللازم الاستشهاد بوجود مبدأ خاص يتولى الدفاع عنا ؟ لا ، فالقوانين البيولوجية تنضج لمقتضياتها : « لما كان رد الفعل مرتبطا بتكوين أنسجتنا وخواصها فإنه يحدث دون أن ندرك أنه نافع للجسم أو ضار ، أو حيدى بالنسبة اليه . ان تاريخ ردود الفعل يتبع علم الأمراض - البيولوجيا » . فإذا كان كل ما فى علم الأمراض هو « رد فعل » فإن كل ما فى علم العلاج يتعلق برد الفعل : « مهمة الطبيب كلها ، هي استئثار ردود الفعل النافعة أو تشجيعها ، ومنع ردود الفعل الخطرة أو مكافحتها » . وفن الشفاء كله هو فى علم ردود الفعل ، « ورد الفعل ، كمفهوم شامل لجميع الأغراض ، يغطى ظواهر كثيرة جدا ، بحيث لا يمكن أو يمين كلا منها بدقة كافية » . فهذه الكلمة ، اذ تقال أكثر من اللازم ، لاتفيد شيئا . « رد الفعل العقلى » فقط - وهو حالة خاصة من حالات المصائب النفسى - قد تحدد بمزيد من الدقة والوضوح . فهل ينبغى لنا أن نكف عن استخدام هذا المصطلح ؟

الواقع أنه كان مقصودا به أن يغطى مناسبة جديدة ، ولكن بمعنى آخر معنى أكثر تبينا وتحديدا . فى الوقت الذى يتشتت فيه المفهوم لأنه يمكن استخدامه فى كثر موزع وعلى كل المستويات - فى التنظيمات التى تحافظ على ثبات البيئة الداخلية ، وفى التكيف مع البيئة الخارجية - وفى كل استجابة لمؤثر يمكن أن يلحظه الاختصاصى النفسانى تحتفظ بحياتنا الى مصطلح يعرف بوجه عام - من بين أسباب الأمراض - تلك التى لا يكون فيها ضرر عضوى ، أو أثر مباشر من آثار التلوث والعدوى ، أو شذوذ فى الوظائف ناتج مباشرة من عيوب فى تكوين الجسم . ومن ذلك الحين فصاعدا يتجه الميل الى الاختصار فى استخدام كلمتي reaction, reactional (رد الفعل ، تفاعل) على تعيين نمط خاص من « علية ، أو سببية » المرض . فكل اعتلال بدنى يمكن تشبيهه بالسلوك الذى يستثار بحدث خارجى ، هو اعتلال « تفاعلى » .

ويرجع ظهور النعت reactional (ارتكاسى ، انكسائى ، تفاعلى) فى اللغة الفرنسية الى عام ١٨٦٩ . وقد أدخل لتريه Littré هذه الكلمة فى قاموسه وذكر أنها تعبير جديد ، وعرفها تعريفا واسعا بأنها « الشيء الذى ينتمى الى رد فعل عضوى ، القوة التفاعلية لمضو ضد مرض فعال » . ولكن مهما كان التعريف عاما ، فإننا لسنا متراحون الى بقاء العرف الحيوى فى هذا المصطلح ، فإنه قد أنشئ اشباعا للحاجة الى مقاومة السيطرة « العضوانية » (١) التى سادت طوال ذلك القرن .

(١) العضوانية organicist : نسبة الى النظرية القائلة بأن العمليات الحيوية تنفسا من نشاط أعضاء الكائن الحي كلها يوجهها نظاما متكاملا (انظر : المورد) .

وكان التفسير بالإصابة والالتهاب والتكوين الجديد حقيقاً يأخذ بصعوبة - استناداً إلى الوثائق التشريحية الموجودة - بالنسبة إلى طائفة أمراض « غير العضوية » التي يتعين تعريفها وتجميعها ووصفها بأنها « ريعية » و « تفاعلية » حيثما يتسنى اتهام أجهزة الجسم المنظمة بالآلة - ولم يزم مفهوم « التفاعل » هو المستخدم إلى يومنا هذا .

رد الفعل في علم النفس الرضى

يكفى أن تجدد فكرة traumatism (مجموعة الاضطرابات المتسببة عن جرح أو رض أو صدمة عاطفية) في المجال السيكلولوجي هذه المرة صورة تدخل خارجي ضار ، حتى تستعيد فكرة رد الفعل كل فاعليتها . وال trauma هو الجرح الذي لا يحاول الجسم أن يداويه ، أو الإصابة التي لا يعقبها جهد يبذل من أجل البرء recovery بالعلاج ، أو الترميم repairing ، أو رد الفعل reaction وكلها كلمات تستخدم البادئة التي تعنى « النشاط العائد » وتستعمل دون تفرقة . وحينما أضاف كل من فرويد وبريوار في كلمة abreaction (٢) بادئة أخرى فانهما قد استوفيا مصطلحا يعبر عن التضاد ، ويستثير تصويراً تخيالياً ، هو في الوقت نفسه ماضى ودينامي ، ففي حين يصيب (الرض ، أو الصدمة) الانسان من الخارج ، فإن « التصريف » هو حركة تنطلق « من الداخل » . وإذا كانت كلمة « رض » مستثيرة صورة جرح يسببه جسم صلب فإن كلمة « تصريف » تجعلنا نتخيل مادة الانفعال « المائمة » وهي تسيل صوب الخارج ، أى تصفى . وهكذا فإن الثنائي « رض تصريف traumatic abreaction » يشكل فكرتين متماثلتين ، ومقلوبتين ، ومتبادلتين .

ويجب أن نمضى شوطاً أبعد من ذلك . فالتصريف لا يعرف بالنسبة إلى آلة الرض وحدها ، وإنما أيضاً كأحد الشكليات المتضادين للاستجابة على الرض ، والتصريف ، على مستوى السلوك التفاعلي نفسه ، هو ما يقابل « الكبت retention (أو الضغط ، أو الركود العاطفي) » . وتعتبر المقابلة بين الانفعال « المصفى » والآخر « غير المصفى » أمراً جوهرياً ، إنهى المعيار الذي يتيح التفرقة بين رد الفعل السوى ورد الفعل المرضي . وتقوية الوظيفة المضادة في هذه الحالة أمر جدير بالاعتبار ، فتصريف « الانفعال » يقتزن بالإصابة ويترتب عليها ، ولكنه يمثل بالنسبة إلى الشخص (المصاب) « اختياراً » مقابلاً للكبت الذي يولد الأعراض الهستيرية . وقد أطلق على الكبت اسم « المرض التفاعلي » (أو الارتكاسي) لأن التصريف التام هو العملية السوية .

ويعرف المرض التفاعلي آخرها بأنه : (أ) استجابة لصدمة أو إصابة ، وبوجه عام لفعل أجرى من الخارج ، (ب) أو ما يغلب في حالة فشل التصريف أو قصوره . ونحن هنا ، على مستوى المفردات اللغوية ، بصدد « قيم » ذات سمة قوية ، مرتبة

(٢) abreaction (التصريف ، تصريف الانفعال) : لفظة ابتدعها فرويد للدلالة على ظاهرة نفسية مؤدما انطلاق الطاقة الانشائية المكبوتة التي قد تسبب الاضطرابات النفسية والصحية (انظر : المسح الفلسفي ٢)

تبعا لتخطيط بسيط بحيث تفرض نفسها بسرعة ، ومتميزة بدرجة كافية (اذ تتضمن تمييزا مزدوجا) بحيث تتيج اتصالا دقيقا لأمر الخير والشر والضمير .

ونمة ملحوظة أخرى يتعين ابدؤها ، ذلك ان ~~النظام الذي فصلناه آنفا~~ يتوقف على الطبيعة الدقيقة الفريدة المنسوبة الى الصدمة الفعل في مثل هذا النمط المجدد يجب تعيين الحدث الذي سببه ، ~~نفسه~~ ~~مستحيل~~ ~~رد~~ ~~منعرا~~ ~~ومحددا~~ في الزمان . ورغم أن هذا الحدث قد يفقد بدوره ذلك النوع من الامتياز الذي يبرزه وسط الخبرات كلها ، ورغم أنه قد يذوب ويندو مائما بحيث يشمل الظروف والبيئة الاجتماعية ، الخ ، فإنه ليس من المتوقع أن يراعى البديلين : تصفية الانفعال ، أو عدم تصفيته . وكلما اتسع المعنى المعطى للطرف المثير اتسعت بالمثل قائمة الأشكال المختلفة لرد الفعل . وتمتد هذه القائمة كما أثبتتها « ياسبوز » من « ذهان السجن الى الحنين الى الوطن ، وأنواع الذهان التي تعزى الى الصمم . ويكفي أن نقيم علاقة ضيقة زمنية بين الطرف المثير وحالة رد الفعل ، وكذا علاقة قابلة للفهم بين تجربة حية وسلوك مرضى لاحق .

ألم يعد مفهوم رد الفعل مرة أخرى شديد الاتساع ؟ ربما تمشى ذلك . ولكن المفهوم يحتفظ بفائدته العملية في لغة الطب العقلي لأنه ظل مرتبطا بمجموعة من المقابلات المنوية ، فنجدته مختلطا بثنائيات متضادة مثل : *somatogenic/psychogenic* ، *endogen/exogen* ، *organic/functional* ، (٢) ، (٣) .

ومع ذلك فانا ندرى تعلم الإدراك أن هذه الثنائيات من المفاهيم غير قابلة للتبادل ، وأما هي قابلة فقط لأن تتراكب جزئيا . وليس رد الفعل ظاهرة خارجية المنشأ تماما ، ولا هو نتاج وظيفي تماما . ولا يمكن أن يذوب مصطلح رد الفعل في أي من الثنائيات التي ذكرناها آنفا ، لكنه يحتفظ بمعناه الصحيح في مفردات العلوم النظرية لأنه يتضمن أيضا قيمة أخرى من التضاد في نطاق مفهوم المرض نفسه ، فهو في الواقع مضاد لقاعدة التصنيف في نظرية المعرفة التي تجعل قائمة محددة بالتفصيل لأصناف الأمراض ، وتبعا لهذه القاعدة يحمل المرضى كافة في أنفسهم أعراض أمراضهم حسب صنوف الأمراض التي يكونون مصابين بها . ويجب الانتباه الى خبرة الفرد في كل مرة يبذل فيها استجابة جديدة لحالة جديدة . وهكذا تسنى لأدولف مير أن يعطي فكرة رد الفعل قيمة جدلية ونقدية ، وكان يأمل أن يخفف من سيطرة السيكولوجية القديمة ، سيكولوجية القدرات ، ويتخلص من فسيولوجية كاذبة ، تنوهم « عناصر » خاصة بالحياة النفسية . وأوضح الطبيعة التفسيرية للتقسيم الذي تفرضه نظرية معرفة تصف العلل العقلية بأنها « ماهيات » أو صور جوهرية ، ثابتة لا تتغير . حدث هذا في أوائل القرن الحاضر . وأثارت الدعوة الى طب عقلي قائم على ردود الفعل استجابات نقدية .

ومع اقرار فكرة رد الفعل والألم التفاعلي (الارتكاسي) ضد الفروض الخاصة بأسباب الأمراض لم تزل مهمة التفسير كبيرة الأهمية ، وتتجلى جاذبية التضادات بقوة مرة أخرى . ومهما كانت الرغبة صارمة في كل حالة لتحديد نصيب الشخص

(١) *endogen* : باطنى النمو أو المنشأ *exogen* خارجى النمو أو المنشأ .

(٢) عضوى/وظيفى

(٣) جسدى المنشأ/نفسى المنشأ .

ونصيب الظروف تحديدا عادلا فانه من الصعب أن لا يحمل الواحد أو الآخر ، أو ينسب الى الواحد أو الآخر « خطأ محتوما » . وفي أحد طرفي التفسير وضع الشخص موضع الاختيار الدقيق : فوجد أنه « يؤدي » استجابته المرضية بكل كيانه فثمة من يحتاج بعيوب الشخص البدنية ، وثمة من يقول انه لم يستطع السيطرة على الظروف ، وانه استجاب في « دائرة قصر » واستغرق في جهد ضائع (هناك أيضا العداوة أو الحرب التي تحمل أشد أنواع الارهاق الشاذ) . وعند الطرف الآخر (من الذي يصنع ثمة الشخص وهو يدافع عن نفسه) ، وكذا النظام الاقتصادي ، فقدان السيطرة ، ولكنه الاستجابة الروحانية المحمودة في موقف لا يحتفل (وثمة تعجب من أن ردود الفعل الذاتية ، رغم كل شيء ، نادرة جدا ، وأن التمرد نفسه يمكن أن يظل متسقا مع المعايير السوية في الطب النفسي) .

ورد الفعل بالمعنى السيكولوجي ، يجري كما لو كان حدثا من الأحداث . فهو المواجهة المثيرة بين أحد الأفراد والواقع الذي يكتنفه . وثمة رباط يصل بين هذين الطرفين . وقد يحلو للمفسر أن يجعل أحد الطرفين تقويض الآخر بلا حدود ، أو على الأقل يعين المذنب منهما خلال تفكير اتهامه يستمتع بإقامة المسؤوليات . غير أن مهمة النقد الصحيح أن يتحاشى ألوان الاستسلام للفكر الاتهامي الذي يتجلى بوضوح في الاتجاهات الحديثة الساذجة المعارضة للطب النفسي . وهناك كل ما ينهز للاعتقاد بأن الفكر الاتهامي دليل ، لدى من يزاولونه ، على نزوع طبيعي الى ردود الفعل العاجلة الموجزة . فإذا اعتبرت المعرفة امتدادا لردود فعل الانسان الأولى حيال مؤثرات العالم المحيط به ومخاطره فلا يمكن من ثمة اقتضاب هذه المعرفة ، ومعرفة رد الفعل ، وتقدير هذه الظاهرة في علاقتها بالكلمة التي تفصح عنها ، يقتضيان عدم الاكتفاء بمجرد توزيع الأنشطة الاستجابية .

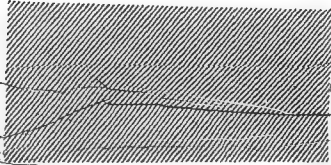
الكاتب : جان ستاوبنسكي

استاذ تاريخ الأفكار وتاريخ الأدب الفرنسي في جامعة جنيف . ولد في جنيف عام ١٩٢٠ . طبيب وحائز على درجة الدكتوراه في الأدب . قام بالتدريس في جامعة جونز هوبكنز ؛ وجامعة يال . له مؤلفات عديدة .

لترجم : أحمد رضا

مدير بالإدارة العامة للشؤون القانونية والتحقيلات بوزارة التعليم سابقا . قام بترجمة حوال عشرين كتابا في اللغتين المسرحية والقانونية والأناث .

التحضر وملاحمة



في المدينة الأفريقية

المقال في كلمات

يتحدث هذا المقال عن ملامح التحضر في المدن الأفريقية . ويستهل الكاتب مقاله بالإشارة إلى معالم التحضر في المدن الأوروبية مبينا أن هناك تباينا واضحا بين قلب المدينة الأوروبية وضواحيها . أما في أفريقيا السوداء فتجد أن الهوة التي تفصل أحياء المدينة بعضها عن البعض الآخر أشد اتساعا وعمقا . أن أول ما يثير دهشة المرء في المدينة الأفريقية هو تعدد الأحياء المتجاورة مما يعطي انطباعا بالتحضر المكثف . وقد يعتقد البعض أن تقسيم المدينة إلى أحياء منفصلة قد فرض خلال فترة الاستعمار لضمان حماية البيض وعزلهم عن السود . ولكن الأمر أكثر تعقيدا من هذا ، ففي المدن التي أنشأها المستعمرون نجد أن كلا من عائلات السادة والخدم كان يظلهم سقف واحد . وظل هذا العرف سائدا في السنغال . أن هذا التحضر المكثف له جذور ترجع إلى أمد بعيد يرتبط ارتباطا وثيقا بتقاليد بالغة في القدم وبفلسفة العشيرة . أن سبب انفصال الأحياء بعضها عن بعض هو أن عليّة القوم تخيروا لأنفسهم الأماكن التي تريحهم ، أما صغار القوم فقد حاولوا أن يجدوا لهم مكانا بجوار أصحاب الحول والطول ظنا منهم أنهم يستطيعون الاحتماء بهم .

ومما يلفت النظر في المدن الأفريقية أن الاعتبارات الجمالية لها دور هام في منظر المدينة ، ولكن الأوربيين يتساءلون أحيانا عن سر بذخ المباني الرسمية ، ذلك البذخ الذي لا داعي له ، وعند حديث الكاتب عن

مظهر المدينة وما ينم عنه يقول ان تخطيط المدينة الافريقية يعبر أحيانا عن عقائد ميتافيزيقية ، كما نجد هذا المفهوم كذلك في عملية تحضيرها . ويعبر التكنوفاطيون والمهندسون المعماريون ومخططو المدن عن بعض مثلهم العليا فيما يضعونه من تصميمات ، ومع ذلك ليس في مقهورهم التعبير عن أنفسهم بحرية ، حيث انهم مقيدون بالبرامج المفروضة عليهم . ولكن من البيض افرادا وشركات دورهم في تطور المدينة . ويتناول المقال الروائع التي تفوح في كل مدينة حديثة ، من رائحة البترول الى رائحة زيت النخيل وأشجار الكاكاو ، ورائحة الأطعمة المشوية التي تعد وتباع في الشوارع ، ورائحة السمك الجفف ، ورائحة دخان الخشب من المطابخ ، معتبرا هذه من العناصر التي لابد من تبيانها لينم توضيح الصورة . كما يحدثنا المقال كذلك عن كيفية تدخل الدين والمقدسات في تخطيط المدينة .

قلب المدينة وضواحيها

في المدن الأوروبية تختلف معالم قلب المدينة اختلافا واضحا عن ضواحيها ، فخلال العصور الوسيطة خاصة أدت المتطلبات الاستراتيجية الحربية الى احتشاد السكان في مناطق تحوطها جدر حصينة . ومع مضي الوقت ضاقت هذه المناطق بساكنيها ، مما أدى الى انشاء الضواحي على قوارع الطرق المؤدية الى المدينة . وادمجت هذه الضواحي بمرورها في المدينة لتحتوي سبياج جديد ، جاعلة الأسوار الأقدم منها تتحول الى شوارع دائرية متسعة . ومن الأمثلة النمطية لذلك باريس بظبوط شوارعها الثلاثة المتتالية المحيطة بمناطق متراكزة .

وقد أدى انحصار المدينة بين سبياج من الأسوار الى وحدتها ، لقد كانت المدينة في العصور الوسيطة مقسمة في كثير من الحالات بين عديد من اللوردات ، كان للأسقف مقره الخاص ، وللحاكم الزمني مقره الخاص كذلك - ومع ذلك فسرعان ما كانت كل مدن الاساقفة أو مدن الكونتات تندمج في تيار واحد لتتمدد الى المدينة الوحدانية التي ميزت المدن القديمة . كان السبياج الحربي عامة يكون حدا فاصلا بين المدينة والريف ، كان يوجد خارج الأسوار عالم آخر - العالم الذي أصبح اليوم هو الضاحية ، بموقفه الغامض تجاه المدينة ، التي تجذبه وتلفظه في وقت واحد ، تحتاج الى عماله وما ينتجه من خضروات ، وتتنكر لتقاليد وأباطه المعيشية .

وفي مدن أفريقيا السوداء نجد أن الهوة ذات طبيعة شديدة التباين . أن أول ما يثير دهشة المرء هو تعدد الأحياء المتجاورة ، مما يعطي المشاهد انطباع تحضر مكثف . هيا بنا نستمع الى وصف أوريكلوس ، احد الرحالة الأوروبيين ، لمدينة سيجو عام ١٨٨٩ : « أن عدد سكان هذه المدينة يقرب من ٣٦٠٠٠ نسمة ، وتتكون من أربع مدن صغيرة ، تتصل بقرى ، وتقع على الضفة اليمنى لنهر النيجر . وهذه المدن هي سيجو القديمة ، وسيجو بوجو ، وسيجو الجديدة ، وسيجو سيكوري - مقر السلطان » . ومما لا شك فيه أن هذا العرف عريق جدا ، حيث أن البكرى في العصور الوسيطة يقول في وصفه لغانا : « تتكون غانا من مدينتين واقعيتين في سهل : احدهما يقطنها المسلمون وبها اثنا عشر مسجدا . أما المدينة التي يسكنها الملك فتبعد عن هذه ستة أميال وتسمى الغابة . وتزخر الأراضي التي بينهما بالمساكن . ومبانيها من حجر

وخشب سنط • ويتكون قصر الملك من قلعة وعدة مبان صغيرة بأسقف مستديرة • يحيط بها جميعا سياج أشبه بسور • ومدينة الملك تحيطها أكوخ وجذوع أشجار وأدغال يعيش فيها سحرة الأمة القانمون على الشئون الدينية هناك • كما أن أصنامهم ومقابر ملوكهم موجودة هناك كذلك • ويقوم حراس الغابات بمنع أى فرد من الدخول والكشف عما يدور بداخلها • ويوجد هناك كذلك سجن الملك •

وإذا ألقينا نظرة على خريطة برازافيل وجدناها مكونة من حين أفريقيين على جانبي المركز الإداري والتجاري ، الذى هو فى واقع الحى الأوربي • وهناك فى بانجوى عدة أحياء متناثرة حول منطقة شاسعة حيث كان يوجد المطار القديم • ويقع المركز التجاري والإداري ، حيث يعيش الكثير من البيض على تل يتعامد مع النهر • وفى موازاة أويانجوى تقوم ضاحية ذات مساكن فخمة للوزراء المفوضين وكبار الموظفين • وعلى الجانب الشرقى للتل يسكن المواطنون منطقة شبه ريفية ، فى حين توجد أحياء الكازاي والنجارغا عند تلاقي التل بالنهر • والمنطقة الصناعية قلب المدينة ممتدة على طول ضفة النهر صوب الغرب • ويوجد حى كوانجا فى هذا الاتجاه ، الذى هو عبارة عن منازل متواضعة أقيمت منذ حوالى خمسة عشر عاما للطبقة الدنيا من الموظفين الأفارقة • وحى الكيلو « ٦ » حول المسجد ، ومقر الحزب ، السوق شبيه تمام الشبه بمركز المدينة ، ويعتبر حى « فاطمة » إلى الجنوب ، وحى « نوتردام دافريك » إلى الشرق امتدادا له ، ويكون حى « بوب ريب » إلى الشمال حد الدائرة •

وتضرب لنا كينشاسا مثلا أوضح ، فأقسامها واضحة للعيان ، وتسمى أحيائها المختلفة « مدنا » مشيرة بذلك إلى استقلالها التنحضر بعضها عن البعض الآخر • وما زالت الأحياء السكنية (كالينا ، وليمينت ، ونجالينا) منفصلة عن الأحياء القديمة (كنتامبو ، يارومبي ، سانت جان كينشاسا) • كما أن الأحياء الجديدة (كالامو ، ديندليل ، نجيرى) التى يرجع تاريخ انشائها إلى عام ١٩٥٥ ، والأحياء المخطط (باندا لونجوا ، ليمبا ، ماتينت ، ندجيل) الأكثر حداثة ، بدأت تتصل بعضها ببعض بواسطة مجموعة من المباني القائمة بوضوح اليد فى المناطق الجنوبية الممتدة (بمبو ، بيجلو ، نجابا ، سيليمباد) والمناطق الأكثر بعدا من المركز • وتفصل هذه الأحياء بعضها عن البعض الآخر مناطق عسكرية أو مناطق لقضاء أوقات الفراغ (ملاعب للجولف ، الاستديو ، وما شابه ذلك) ، كما تفصلها كذلك أودية زاخرة بالمستنقعات •

وهذا النمط من التنحضر المكثف يمكن مشاهدته على الأخص فى ياوندا حيث يقوم كل حى على تل ، فهناك حى الحكومة والشؤون الصحية والمدارس ، وحى البعثة الكاثوليكية بكلياته ومعاهده اللاهوتية ، وحى المفوضيات ، والأحياء القديمة ، وأحياء الأجناب ، وعلى بعد من هذا حى « مونت فيب » المهيب حيث يستقبل رئيس الجمهورية ضيوفه فى قصره الصيفى •

وقد يعتقد البعض أن تخطيط المدينة بتقسيمها إلى أحياء منفصلة قد فرض خلال فترة الاستعمار لضمان حماية البيض وانفصالهم عن السود • ولكن الأمر أكثر تعقيدا من هذا • ففى المدن التى أنشأها المستعمرون نجد أن كلا من عائلات الأسىاد والخدم كانت تعيش تحت سقف واحد • ومازال هذا العرف سائدا فى سانت لويس فى السنغال • وتقام المنازل حول فناء رئيسى تطل عليه الغرف كلها • وهناك فتحات على مستوى الطابق الرئيسى تطل على الشارع لتجديد الهواء وهناك فى الدور الأول

كذلك شبائيك ضيقة تفتتح على الشوارع • وتوجد المخازن وحجرات الخدم في الدور الرئيسي ، وفي الدور الأول توجد غرف خاصة وغرف الاستقبال • وهذا النوع من البناء الاقطاعي يؤدي حتما الى امتزاج السكان • ومن المهم أن نلاحظ أنه لا يوجد في انجولا اليوم ، حتى في لواندا ، حتى متجانس عرقيا • ان الحي السكني التجاري المركزي يتكون من ٢٦٪ من السود ، و ١٠٪ من المولاتو ، وتبلغ نسبة البيض في اعظم حي افريقي ١٥٪ ، ونسبة المولاتو ٥٪ • ومن ناحية أخرى نجد أنه يوجد في البلاد التي تنتهج سياسة التفرقة العنصرية انفصال تام في الاسكان •

ان التحضر المكثف له جذور ترجع الى امد بعيد ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بتقاليد ضاربة في القدم وبفلسفة العشيرة • وتكون علاقات الدم في هذا السياق نوع المجتمع المعترف به ، فاولئك الذين لا ينحدرون من جد مشترك يعتبرون اجانب حتى ولو كانوا يتكلمون لغة واحدة • ونوع الروابط الوحيدة التي يمكن أن تؤسس عليها قرابة جديدة هي روابط التحالف أو التبادل أو الزواج • وكل قرابة مستمدة من الام قرابة معترف بها • وفي المناطق التي يسود فيها القانون الأبوي يعترف فيها باقرباء الام والزوج وآباء البنات وما شاكل ذلك • وعلى الرغم من ذلك فان العيوب الناجمة عن مثل هذا النظام واضحة للعيان • ان اتخاذ علاقة الدم من شأنها أن تتسبب أحيانا في هدم وحدة القرية ، اذ القرية في مثل هذه الحالة تكون مكونة من اتحاد من العشائر ، وتكون مقسمة الى احياء كل منها يتكون من افراد من دم واحد • وأحيانا يتشكل هذا التقسيم في تقسيم طبيعي ، فيبتعد كل حي عن الآخر بضع مئات من الأمتار •

وفي غينيا الوسطى ، مثلا ، أجرى بحث بغية اللقاء الضوء على ما قد يوجد من علاقات بين القرى • لوحظ أن معظم المجتمعات أرجعت نشأتها الى مؤسسين اثنين • اكتشاف صائد مكانا ملائما ، وتوطن صديق له بجواره • وعلى ذلك فلتعدد العشائر ما يبرره • ويمارس الافريقيون زواج الأبعاد بين العشائر ممارسة تامة • ويجب أن تتعاضد عدة عشائر لتتكون القرية من وحدة يمكن فيها ممارسة الزواج • وعلى ذلك فان للانفصال بين الاحياء اصولا تنتمي الى التقاليد •

ويؤكد تاريخ المدن القديمة طبيعتها المتعددة النويات • « ان احدى القصص الأولى تنسب تاسيس سان (مالى) لقافلة من التجار المانديجابين الكويتا والسكينا القادمين من الجنوب •• وطبقا لرواية أخرى أسست « سان » بواسطة صائد ماركاوى ادعى أنه اكتشف البحر المقدس ، سانكورو • وكان أوائل سكان « سان » بعد الكويتا والسكينا التواروا ، والماركاويين الذين قدموا من الشرق • وقد اتفقت العشائر على إقامة مجتمع يرأسه رئيس مدنى الحياة ، يختار على التوالي من العشائر الثلاث • ويخبرنا مؤلف القصة خلال وصفه « أن المجموعة التي كانت تكون الاحياء القديمة الأربعة كانت محاطة في وقت ما بأسوار محصنة لها باب واحد يفتح صوب الغرب • وكانت الاحياء الأربعة تنفصل داخل هذا السياج بعضها عن البعض بأسوار أضيق وأقل علوا ، وبميدان رئيسى يقع في وسطه مسجد الجمعة • وكان لكل حي دهليز كبير يفتح على الميدان الرئيسى تمارس فيه أعمال الحي التجارية • وكانت المساكن داخل الحي مقسمة الى : منزل رئيس الحي في مدخل الدهليز ، يليه منازل زوجاته ، تليها منازل افراد العائلة •

وعلى ذلك فاننا نجد الاحياء منفصلة لا بحيز خال فحسب بل كذلك بأسوار •

ومفهوم التحضر هنا من المحتمل أنه قد نشأ من معتقدات متأصلة في النفوس من المفهوم استقصاؤها . ليس من المحتمل أن يكون للأحياء الأربعة علاقة بإبعاد المكان الأربعة ؟

وعلى طول ساحل نيبين في أحد الأقاليم النائية مدن تنتمي الى حضارة ذات مدينة حضرية عريقة ، ويصف الرواة مدنا تختلف أحيائها عن هذا اختلافا بينا . ففي مملكة « يوروبا » تكون العمارات السكنية على طول الشوارع تجمعات سكنية في الأحياء ملائحتها على الشارع ، ويواجه الجزء الخلفي منها مناطق غير مبنية ، أو عمارات تنتمي الى أحياء أخرى . وقد يحد العمارات ممرات تكون تخوم أحياء أخرى . ويخبرنا هذا المؤلف أن هناك مناطق داخل المدينة تستخدم لأغراض غريبة بقوله : « في كثير من المدن تقع بعض المحاريب تقليديا داخل غابات تتألم مناطق مبنية . وعلاوة على ذلك قد تستخدم هذه المناطق التي تغطيها الأشجار لأغراض الدفاع وللزراعة الطارئة في حالة فرض حصار على المدينة . كما أنها تستخدم أيضا مأوى للأنشطة الدينية نصف السرية . وبكثير من المدن منطقة أجساد وادغال تستعمل كبالوعة روحية وإخلاقية حيث تلقى فيها اجساد السحرة والمجرمين المحكوم عليهم بالإعدام والمدنيين والمشوهين . أن شبحا من الخوف يسود هذه الأماكن » .

وتضرب لنا « كميالد » مثلا آخر للتعدد وانفصال الأحياء بعضها عن البعض الآخر . ففي أوغندا كان كل ملك يسيطر على تل من التلال ويبنى قصره هناك ، ويقوم بعد ذلك خلفه على تل آخر وهكذا . ومن المفهوم كذلك أنه عند وصول الرسلات ، ومن يعقبها من ممثل الحكومة البريطانية ، كان الملك يخصص لهم كذلك تلة ، على الرغم من عدم ايضاح حدود خاصة . وحتى اليوم تكون المدينة من مجموعة من التلال ، كل منها يستخدم لفرض منفصل ، فمينجو مقر الملك وشعبه . وأعطى تل روبايا للآباء البيض ، كما توجد هناك كذلك وزارة العدل . كما أعطى تل نسامبيا لمجمع آباء تل ميل . وعلى السفح الشمالي لهذا التل يتجمع موظفو السلك الحديدية والشرطة في منطقة مخصصة لهم . ويسكن المسلمون كيبوي . في عام ١٩٠٠ سكن هناك أحد أخوة الملك موتيسا الذي اعتنق الاسلام واستقرت ذريته هناك ، ولذلك فهو حي المسلمين . أما الارشالية الانجليكية فأرسلت الى نامير ييب . ويعيش رئيس الوزراء هناك كذلك . وعند وصول القوات الانجليزية خصص الملك كامبالا القديمة لها حيث أقيم حصن « لوجارد » القديم وكان تل « مكارسورو » مقر الحكومة والمصالح الحكومية والشركات التجارية . وعند قاعدته أنشئ البازار الهندي . وأقيم على تل « كولولو » مساكن للموظفين . وأخيرا قامت جامعة « ماكيري » على تل آخر . وأنشئ المستشفى على تل « مولاجو » .

وعن طريق هذا السرد السهب يمكننا أن نصل الى أسباب انفصال الأحياء بعضها عن البعض . ان علي القوم تخبروا لأنفسهم الأماكن التي تريجون ، أما صغار القوم فقد حاولوا أن يجدوا مكانا يجوار أصحاب الحول والطول الذين يظنون أن باستطاعتهم أن يحتبوا بهم . وحيث أن التقسيم قد حدث بسرعة دون اهتمام بالحدود المضبوطة فإن المناطق الدنيا التي لم تسترع الالتفات ظلت دون أن تتأخر .

وفي المدن القديمة يؤكد اختفاء هذه المناطق التامضة ما افترضناه ، فان أكثر المناطق ملائمة للبناء تشغل أولا ، كما تقسم أقلها ملائمة بدورها . وعلى ذلك فان ليبرفيل تعطى بعض أحيائها انطباع مدينة لا أثر فيها للانفصال العنصري أو الاجتماعي . هناك تختلط مستويات مختلفة من السكان ، ويمكن التعرف على أحياء

الأغنياء والفقراء والبيض والسود بمقدار قريبها من الطرف العامة واتاحة الماء والكهرباء .
لقد أنشئت الطرق على قنن التلال • والمنازل التي تحف الطرق تتسم بالفخامة
والراحة ، مبنية على الطراز الأوربي ، ويستأجرها الأوربيون بإيجارات عالية نوعا ما .
وعلى بعد قليل من الطريق توجد منازل أكثر تواضعا أو سرادقات خشبية يسكنها
الأفريقيون الذين يمثلون ما يقيم أودهم ، وتتناثر عند قاع الوادي منازل تقليدية
من اللبن والخشب ، أو من ألواح خشبية ضخمة مشقوقة • هناك يعيش ذوو الوسائل
المتواضعة ، على بعد مئات قليلة من الأمطار من الطرق الفخمة المضاءة •

وفي مدن أخرى ، حيث كانت الأمور الصحية والتحضّر من الأهداف السائدة ،
نجد أن الفواصل بين الأحياء يتم عن طريق الأنابيب أو الجداول أو أراضي المستنقعات ،
ومع ذلك فإن قيعان هذه الأودية لم يهرع إليها الناس : أن المجالس البلدية هي
التي قامت باستصلاحها • ومن الممكن تقليل رطوبة المستنقعات بواسطة
زراعة أشجار الأوكالبتوس وبإقامة سدود على المستنقعات ، وبذلك يمكن تحويلها إلى
برك من السهل تسميها لمنع تولد البوض •

ويرينا وصف بورتر لفريتون تطورا تاريخيا فيما يتعلق بأهمية الأحياء
المتعددة •

إن قلب المدينة هو الحي السكني للأثرياء من السكان • إنه الحي الأوربي •
ومع ذلك فإن قلب المدينة كما هي الحال في كل أرجاء العالم ، مكتظ بالسكان •
وحيث أنه يزخر بالمكاتب والدكاكين تنشط حركة المرور نشاطا كبيرا خاصة خلال
ساعات الذهاب للعمل والعودة منه • والمباني هناك عادة حديثة الطراز مزودة بالمرافق
المختلفة • أما الأحياء القديمة في المدن الأوربية فهي غير مهيأة لما تتطلبه الحياة الحديثة
ومتروكة لقاطنيها الفقراء الذين ترغبهم ظروف الحياة على القناعة بمساكن دون
المتوسط • وهذا النوع من التدهور في الأحياء المركزية ليس واضحا في أفريقيا •

ومع ذلك فمن المؤكد الآن أن هناك عنصر تغير ، أن بعض السكان الذين يجابههم
النشاط والازدحام الشديد لوسط المدينة والازدحام في شققها يفضلون الانتقال إلى
أحياء أكثر بعدا ، ولا يرتادون قلب المدينة إلا في ساعات العمل • أن هناك ضواحي
أنيقة تنشأ في دكاكر ، وفي حي خان في باوندا ، وبالقرب من باستوس ، وفي
كوكودي في الحدود الشمالية الشرقية لايبديجان • ويقضي الناس غالبا عطلة آخر
الأسبوع في هذه الضواحي • وتطل كثير من الفيلات على خليج هان ، وزدحم ضواحي
الماديس ونجور ويوف في عطلات نهاية الأسبوع • وتقوم كيب استرياس في ليبرفيل
بمهمة واحدة • ومن الملاحظ أن الأفريقيين كثيرا ما ينتقلون إلى تلك الشواطيء في كل
مكان في عطلات نهاية الأسبوع ، وقد ورثوا هذا التقليد من المدينة الغربية ، خاصة
رغبتهم في الهدوء والبعد عن الضجيج •

إن التباين بين « الأحياء » وقلب المدينة لا يتضح في أوروبا كما يتضح في
أفريقيا • إن قلب المدينة له في الحقيقة دور فريد يقوم به في حياة الدولة الاقتصادية
والسياسية • ومع ذلك لا يدرك جل المواطنين هذه الحقيقة ، فرجل الشارع مثلا
في إبيديجان أو في بانجوي لا يشعر بما يدور في قلبها • أن قلب المدينة الذي يقصده
لقضاء حاجاته الشخصية هو بالنسبة له هو « كيلو ٦ » أو ترشغيل •

وقد يخيل للإنسان أن كثيرا من المدن الأفريقية تتكون من مدينتين متميزتين احدهما عن الأخرى ، احدهما على الطراز الحديث يقطنها البيض والأقارعة الصيرون ، والأخرى هي المدينة الأفريقية التي لا تزال باقية في أطار تقليدي . ومع ذلك فإن كل السكان يوعي أو بدون وعي قد جرفهم التيار الحديث .

ولبعض الأحياء مركز ثانوي . ومع ذلك فإن ما يميز هذه الأحياء إنما هو الدور السكني الذي تقوم به . إن الاستبانة التي أجريت في بانجوى عام ١٩٧١ بين تلامذة المدارس قد أوضحت الصبغة العاطفية التي تحيط بالحي . كان لدى الأطفال الملم جيد بالمدينة ككل وبمركزها خاصة . كانوا ملينين بالمحال التجارية الحديثة ذات الواجهات المزركشة التي يمكن الوقوف أمامها والتطلع الى ما تحويه من سلع . كما تبين أنهم كانوا على الملم بالادارات المختلفة . والمباني الفاخرة معروفة تماما ويمكنهم وصف زخارفها . ويذكر الناس سوق بوكاسا غالبا لشهرته المعمارية أكثر مما يذكرونه لأهميته التجارية . وتجذب على السنة الناس غالبا ذكر فندق سافاري ذى الطوابق الثلاثة عشرة . ويتميز الأطفال بوعيهم وزهوهم بالدور الدولى لمدينتهم . ويشعرون أن من واجبه الترحاب بالأجانب . وإذا ذكر المطار فانه لا يذكر بسبب ما يتجلى فيه من فن في الانشاء ، بل لأنه يجذب ويتلقى الأجانب ، ويتحدث العالم كله عن جمهورية وسط أفريقيا وشعبها . إن ما يقال عن فندق سافاري من أنه ناطحة سحاب أنشئت لتحتضن أولئك القادمين من أماكن قصية يبين بجلاء أحاسيس الجود عند هذا الشعب . انه على الرغم من رغبة افتتاح الدولة على العالم الخارجى مما قد يبدو غريبا على الاحتياجات المادية لامة متخلفة ، الا أن هذا يمثل عنصرا هاما فى تقدمهم الفكرى . أن المدينة وسكانها لا يعيشون على مواردهم الخاصة فحسب ، إذ يعملون كذلك على دعم الأجانب . ويطلق السكان كذلك أهمية على الأدوات التي لا يستفيدون منها حتى بطريقة غير مباشرة ، وذلك لمجرد أنها تربطهم بالعالم الخارجى ، وتبصم فيهم نوعا من الثقة بالنفس .

كما أن الاعتبارات الجمالية تؤدي دورا هاما فى منظر المدينة ، والجمال هو الهدف الرئيسى للمواطنين . وأحيانا يتسائل الأوروبيون عن سر بذخ المباني الرسمية، ذلك البذخ الذى لا داعي له . لقد قال الرئيس هو فويت بواينى الملم بالروح الأفريقية ذات مرة أن الناس يطلبون هذا الترف . والمواطن الذى لم يتذوق الترف فى مسيس الحاجة الى الآثار العامة والشوارع الفسيحة والمباني الفخمة لتعويضه عما يفتقده ، وهذا الوضع الذى يتسم بالبذخ هو فى الوقت نفسه عرض اعلاني . وبهذه المناسبة من المستحسن أن نقتبس مقالا افتتاحيا ألقى فى يوم التضرع فى ابيدجان : « ان الأعمال التى اعتبرها الكثيرون مجرد أعمال لمجرد الأبهة قد برهنت فعلا على أنها الدافع الحرك لنمو العاصمة . وقد أوضح قصر الرئاسة المثل القديم القائل ان الانسان اذا كان سيقترض فعليه أن يقترض الأغنياء فحسب . وعلى الرغم من أن قنطرة هو فويت بواينى كانت تبدو كبيرة جدا عام ١٩٥٧ فانها أصبحت بعد عشر سنوات غير قادرة على تحمل حركة المرور عليها ، مما أدى الى مضاعفة حجمها . كما أن فندق أيفوار الذى افتتح عام ١٩٦٣ بمنى غرفة كان يقتضى زيادة سعته بعد ست سنوات الى خمسمئة غرفة . وفى الوقت الذى تم فيه إقامة مطار بورت بوييه الدولى بدا أنه من الضروري التخطيط لتوسيعه .

والعناصر الجمالية للمدينة التى تثير إعجاب أطفال البانجوى قد تبدو غير عادية .

وقلما تذكر نافورة الماء وتمثال يوجاندا ، كما أن لون المباني يبدو غير مثير للانتباه . ومع ذلك فهناك يهتمون اهتماما كبيرا بالنظافة . كما أن هناك تركيزا على جماليات التخطيط . ان الرصيف « الذى يلصق بالحديد » وأعمدة التلغون التى تقف كأنها جنود فى طاوور هندی والأشجار التى تحف بجوانب الشوارع ، تضيف على منظر المدينة اتساقا . ولابد أن يثير ذكر هذا التناسق دهشة أولئك الذين لاحظوا الى أى مدى يضايق الأفريقيين الالتزام الشديد بالأشكال الهندسية . وربما كان هذا الالتزام الشديد هو الذى يدعو للتقدير فى مثل هذه الحالة . انه يقف شاهدا على أن الفرد فى المدينة فى عالم جديد لم يعد عالما تسود فيه العاطفة ، بل يتسم بالتفصيل والحصرية .

وبينما تقترب مناظر قلب المدينة بحضارة عصرية نجد أن مناظر الحى تغلب عليها مستويات عاطفية مختلفة . وطبقا لما تم فحصه يبدو أن الحى ما هو الا بديل للقرية بكل مظاهرها التقليدية والمألوفة ، والعودة الى « الطبيعة الأم » . ويوضح هذه النقطة صور الحيوانات الأليفة ، وأشجار الفاكهة ، والنباتات الزراعية . وبيوت مدينة يانجوى مربعة أو مستطيلة ، وسقوفها ذات أربعة منحدرات أو اثنين . أما المنازل المستديرة التقليدية فنادرة جدا . وحين يطلب من طفل رسم منزل فإنه لا يرسم منزلا حقيقيا ولكن نموذجا بدائيا لمنزل ، كما يقوم الطفل الباريسى برسم منزل يسقف ومدخنة ، على الرغم من أن هذا النوع من المنازل قلما يوجد فى المدينة ، ويوضح الرسم القيمة التقليدية والحنين الى الماضى اللذين يقترنان بالحى السكى . ولا يبدو الارتباط بالحى أمرا مرتبطا بالأسرة ، وقلما يقال عنه ذلك . ان كثيرا من الأطفال يعيشون فى الحقيقة بعيدا عن عائلاتهم . أنهم غالبا يוכל أمر رعايتهم الى معلم خصوصى ، أو الى عم أو ابن عم ، كما هو الحال فى بريتاني ، حيث تفضل العائلات أن يكونوا على مقربة من مدارسهم . ومع ذلك يتصور الناس أن سكان الحى يتميزون بسماة مثالية عائلية : الأطفال يرعون هدى جيرانهم ، ويتميزون بطبيعتهم السبعة ، ويخلو حياتهم من المشاجرات والمنازعات . ويرتبط حب الحى بالرغبة فى وجود ماوى به ، والحماية من قسوة العالم الخارجى . ومما يثير الإعجاب الطمأنينة والسكون ، إذ أن الأطفال يشيدون بنشاط الحى وازدهاره بالحياة . ان الحى يتسم بجمال الحياة فيه ، فالسراقات فيه نادرة ، وسكانه شديدو الطاعة للرئيس ، ولذلك يصير الحى نوعا من الالتجاء الى الأبوة من دنيا واسعة مخيفة تتسم بعدم المبالاة .

أيقف الكبار من الحى موقفا مماثلا لوقف الأطفال ؟ أليدهم أى نوع من الارتباط العاطفى بحيهم ؟ أنهم لا يترددون فى ترك حيهم بحثا عن منازل أكثر مواءمة لحاجاتهم . أن معدل تحرّكهم فى هذا الاتجاه معدل مرتفع جدا فى كل مكان . ومن جهة أخرى من الممكن ملاحظة أن كثيرين من الناس يمارسون فى حيهم مشتريات يستطيعون القيام بها فى قلب المدينة بشكل أكثر اندراا للربح . ومع ذلك فمن الممكن ايضا هذه الظاهرة بطرق عدة ، فالانتقال من مكان الى آخر ليس دائما بالامر الهين ، وعلاوة على ذلك فإن شروط البيع تكون أحيانا أكثر مواءمة فى دكاكين الحى الصغيرة على الرغم من المستوى المرتفع لأسعار البيع .

أما الوقت الذى يقضى فى قلب المدينة فمقصود على الحاجات المهنية والرغبة فى التجوال خلال الشوارع ، وبعض الاجراءات الادارية ، أو المشتريات الخاصة .

ان الأحياء ليست مراكز سكنية فحسب ، انها تعتبر نويات مستقلة بأسواقها

وتجار تجزئتها وصناعها • ولا يتضح نمو المدينة من نشاط الأعمال التجارية التي تمارس في قلب المدينة ، ولكن يتضح من خلق مراكز ثانوية • ففي أبيدجان نجد أن في أقدم حين بها ، تريشفييل وأداجامية ، مراكز نشيطة جدا تزخر بكل أنواع التجارة والصناعات اليدوية • وهناك مراكز أخرى في حيز التشكيل ، أحدها عند حي ال « ٢٢٠ منزلا » والآخر عند مفترق طرق « كوماسي » • ان مظهر المدن الأفريقية ذات المراكز المتعددة ما زال ظاهرة واضحة •

وكثيرا ما يقال ان قلب المدينة في المدن الأوربية يقوم بدور المرشح • ان القادمين الجدد الذين يجتذبهم سمعة المدينة يحطون رحالهم هناك فترة طويلة حتى يتأقلموا مع حياة المدينة ، بعدها يرتحلون الى الأحياء المتطرفة أو الى الضواحي • ومما لا ريب فيه ان هذه الظاهرة تسود بعض المدن الأفريقية • فمثلا في كنشاسا يبدو أن قسما هاما من السكان من الأحياء المتطرفة قد حطوا رحالهم في أحياء أكثر مركزية قبل أن تتاح لهم الوسائل للانتقال الى مستقرهم المتواضع • ومن الممكن أن يضرب المرء أمثلة مماثلة لذلك في أبيدجان • ان الأحياء الحديثة وان كانت أكثر بعدا عن المركز ، مثل احياء باؤرياب ، وليبرتي في دكاو ، وحى ال « ٢٢٠ » والهضبتان ، أو حى كوماس في أبيدجان ، يقطنها سكان أكثر ثراء من أحياء أدجامية أو تريشفييل ، أو أحياء شامب دي كورس أو ميدنا ، ولذلك فان تضدد الأحياء يبدو أنه ميزة ملازمة للمدن الأفريقية ، وعلى ذلك فان مشكلة أيلولة مركز المدينة الى الزوال مشكلة يجب النظر إليها نظرة أخرى •

مظهر المدينة وما يتم عنه

ان المدينة كبقية الأعمال التي يقوم بها البشر تعبر عن صانعها والقائم بها • من ذا الذي يتحدث عن طريقها ؟ كيف تجد الأفكار أو المشاعر وسائل للتصير عن نفسها ؟ ماذا تحاول المدينة أن تخبرنا به عن نفسها ؟ ثلاثة أنواع من الأسئلة ممكن أن تثار •

أحيانا يعبر تخطيط المدينة عن عقائد ميتافيزيقية ، ونجد هذا المفهوم أيضا في عملية حضرها • ويضرب لنا ماسون ديستورييه مثلا ممتازا لهذا المفهوم فيما يتعلق بمنن الكوتوكو التي تحف اللوجون بقوله : « ان الأمير القادم من الشمال (ماکاري) سليل بطل فاتح تستند قوته الى قتل حية اسطورية والحلول محلها • ولم يكن بد لأحياء ذكرى هذا الحادث من إقامة حيز حضري • أما الأمير القادم من الجنوب (لوجون بيرني) فيرجع نسبه الى الرجل الحكيم الذي أقام عند يده الزمن مسكنه على الحيز الممتاز الذي يفصل الأحياء الشمالية عن الأحياء الجنوبية •

أما في المدينة الأوربية فان المجتمع كله يعبر عن نفسه ، حيث استطاع الأغنياء والفقراء على السواء أن يتركوا طابعهم على المدينة بمرور الوقت • ولكن ليست هذه هي الحال في أفريقيا ، إذ أن السلطات وعلى الأخص السلطات العامة تبنى وتنظم المدينة حسب احتياجاتها ومآربها • وإذا قصرنا حديثنا على أبيدجان أمكننا أن نجد أمثلة بيّنة عن التخطيط الحضري • ان وجود قصر الرئاسة الذي يتمكن الجمهور من زيارته من العناصر الأولى التي تبين الأهمية الكبرى لرئيس الدولة ، كما أن المجمع الوزاري هو بناء مهيب يحيط بفتاء مستطيل يقف شاهدا على ما بذل فيه من مجهود

بغية التنسيق والتوليف • كما أن المجمع الذى يضم مكاتب الخدمات بكل أنواعها والمكاتب الزراعية هو أعظم الأبنية ارتفاعا فى أبيدجان ، وليست هذه مجرد صدفة • أما عمارة وزارة المالية فستكون مجعما جذابا غنيا بالرمزية •

ويعبر التكنوقراطيون والمهندسون المعماريون ومخططو المدن عن بعض مثلهم العليا فى أعمالهم ، ومع ذلك فليس فى مقدورهم التعبير عن أنفسهم بحرية ، حيث انهم مقيدون بالبرامج المفروضة عليهم • ويؤدى كثير من البيض أفرادا وشركات دورا فى تطور المدينة • ومع ذلك فإن كثيرا من السود لا يترك جمهور عريض منهم طابعا فى المدينة ، فليس للألواح البائسة التى تكون الأحياء الفقيرة التى تأويهم والمصنوعة من الألواح الخشبية وورق القطران أى أثر فى عملية التحضر •

إن تخطيط الأمكنة يشكل أول وسيلة من الوسائل التى تعبر بها المدينة عن نفسها • إن هذا التخطيط يهدف الى أن تستبدل بالأمكنة الخالية أمكنة مشغولة ، وعمارات بميادين وشوارع واسعة ، ومتنزعات ومناطق تجارية وأخرى صناعية • وليست هذه أمكنة خاملة ، أنها زاهرة بالنشاط • وتدل القناطر والجسور والخنادق على قدرة الانسان على تعجيد الطرق وفرض ارادته على الأرضى • إن كلا منا يحس عندما يشاهد حركة المرور على هذه الطرق بنقمة تدل على نبض الحياة العصرية : فى الطرق ، ومفارق الطرق ، والميادين ، والأروقة ، والأسواق • إن كل ما يمكن أن يطلق عليه « التائثيات الحضرية » يهىء عناصر ذات مغزى يثرى ما تتم عنه المدينة : الأشجار التى تحف بالمطرقات وتظلل الناس وهم سائرون ، والنافورات التى تتدفق منها المياه ، ومصابيح الشوارع ، والممرات الجانبية ، والمقاعد ، ومظلات محطات السيارات ، والأكشاك ، وواجهات المحال ، وحتى علم وجود بعض العناصر له مغزى بالنسبة للمعجبين بالمدينة القريبة ، إذ أن هناك القليل من المصقات ، والنادر من الساعات الكبيرة ، أو أبراس الكنائس •

ومع ذلك يجب علينا التمعن فى المسألة كى لا نقصر المنظر الحضري على خطة تجريدية • إن المدينة هى كذلك عبارة عن عمل يتجلى فيه فن النحت ، ولو أنه ليس دائما من السهل أن تمثلها فى هذا الضوء • إن المباني مرتفعة وواسعة ومتراصة بعضها بجوار البعض تقريبا ، وتقع المدينة على مساحة واسعة • وتخفى الأشجار والحدائق الفيلات والمنازل التقليدية فى الأحياء الفنية • وتبدو الأحياء الفقيرة أقل خضرة • وتبدو سطوح المنازل على شكل غير منتظم • أما الألوان فتستخدم فى المباني الصغرى ، وتوضح شدتها وتنوعها مدى الرغبة فى الأصالة ، ومع ذلك فما زالت المباني الكبيرة رمادية أو بيضاء • ومازالت التصميمات الفيسيفائية نادرة جدا • والضوضاء إحدى سمات الأحياء ، الضجيج المصم للأذان الصادر من القطر الحديدية ، وعجيج صفارات الانذار والأبواق والسيارات ، وصرير الأوزان الثقيلة • إن الضجة التى تحتها الجموع حول الأسواق تقوم شاهدا على قوة المدينة ، ويذكرنا صياح الديك الذى لا يسترعى الانتباه أو ثغاء الشاة بالريف الاقربى •

والروائح كذلك عنصر من العناصر التى تتم بها اللوحة ، فرائحة البترول رائحة تفوح فى كل مدينة حديثة ، ولكن هناك كذلك روائح عديدة ، روائح زيت الغوز السوداني أو زيت التخليل طبقا للصناعة المحلية • ورائحة أشجار النخيل أو الكاكاو ، ورائحة الطعام المشوى الذى يعد ويباع فى الشوارع ، ورائحة السمك

المجفف ، ورائحة البالوعات التي تفيض بالزبالة من الأسواق ، ورائحة دخان الخشب المتصاعد من الماطبخ .

إن هذه العناصر في مجموعها تزودنا بوصف دقيق للمدينة ، كما تتيح للمشاهد أن يتكشف مشكلات خطيرة ، فمثلا يدل دخان الخشب على خطر اقتلاع الغابات من حول هذا التجمع السكني ؟ وتبني رائحة البالوعات قلة استهلاك المياه مما يرتبط بمستوى معيشة منخفض ؟

ونظرة الى الخريطة الفضائية تسمح لنا برؤية التناقض بين استخدام الفضاء في الأحياء الحديثة ، واستخدامه في الأحياء ذات الحضارة الأفريقية . إن تصميم المباني والشوارع والميادين يختلف اختلافا كبيرا ، فتصميم الأحياء الفقيرة يبدو كأنه نسيج حي تصب خلاياه بعضها في البعض الآخر ، طرقه مقامه طبقا للحاجة الى مررات متكررة لا طبقا لخطط مرسومة . إن الوصف التالي لقرية « سونكي » يوضح عملية تطورها : « إن المسجد في نقطة مركزية . وحوله المكان الذي اختاره السكان لإقامة منازلهم . ويمكن أن تتضح الصورة هكذا : يعيش المؤسسون في جانب المجلس عند بدء خط وهمي يمتد في شكل حلزوني يحتوى انعطافه الأخير على منازل الأجانب المقيمين بصفة دائمة ، وذراعي العبيد والطوائف » .

ومع ذلك فما يستعري انتباهنا أن الأحياء الجديدة في كينشاسا تبدو عليها مسحة التحضر الحديث ، هذا برغم أنها أقيمت بعيدا عن الطرقات الرسمية . وقد وزعت قطع أراض جديدة للبناء على أساس اتفاقات عادية دون ما تدخل من جانب السلطات الإدارية على أراض لم تقم فيها طرق بعد . ومع ذلك فإن رؤساء الأحياء كانوا على يقين من أن القطع الجديدة إنما هي امتداد للقطع القديمة ، كما كانوا على يقين كذلك من أن هناك مساحات مستخصص للطرق في المستقبل . إن متطلبات التحضر قد استوعبت استيعابا تاما ، فهذه الأحياء تتكون من أجزاء ذات أحجام معقولة مطابقة للمعايير القانونية ومخططة تخطيطا ذاتيا ، ولكنها معرضة للتآكل إذا لم تدخل في اعتبارها انحداد الأرض عند تخطيط الطرق .

وأحيانا يصادف تخطيط الطرق عقبات أخرى ، ففي تيمبكتو نجد أن الأهالي ينفرون من أن تكون واجهات منازلهم شرقا أو غربا ، وهو اتجاه الرياح السائدة هناك . خوفا من أن يلازم البيت الحظ السيئ أو تدخله الأرواح الشريرة . وقد نجم عن هذا نوع من المنازل ذو واجهات شمالية وجنوبية ، غامضة ، مكتظة بين أسوار صم يتسبب عن عدم تخطيطها كثير من المنعطفات ، ويستخدم هذا الانعطاف أحيانا لفتح باب يواجه الشمال أو الجنوب . وقد يحتوى المنزل على دهليز ملحق ينفتح مباشرة على طريق رئيسي .

إن اختلاف مفهوم المكان بين مخططي المدن والمهندسين المعماريين ذوى التعليم الغربي وبين المنتفع الأفريقي يتضح اتضاحا كبيرا عند ملاحظتنا الطرق . إن التجار الصغار يضعون سلعهم على مناضد، وحينما يسدل الليل ستاره يظلونها أو يتركونها في نزل قريب تاركين المناضد في مكانها . ويقع حراس الليل دربتات وقتية أمام هذه المناضد وينامون هناك . ويستخدم كل الباعة المتجولين المكان بالطريقة التي يستخدمها بها الأقوام الرحل . وفي الأسواق المنقطعة نجد التباين أشد وضوحا ، حيث يرتب التجار الأفريقيون أنفسهم في أماكن صغيرة داخل أبنية ثابتة ، ويستخدمون الأرصفة

والستائر لعرض سلعهم ، وتحصى الكاينيات ذات القضببان الصلبة السلع عند حلول الليل . كما أن التباين الذى يتجلى فى الأبعاد والمواد وحتى الأشكال تباين حاد . فمرونة الخشب وعدم تناسق الأعمدة تتناقض مع صلابة الأسمنت وتماصك الخطوط المستقيمة .

وبينما يسترعى السطح المستخدم انتباهنا فيما يختص بالمواطن فإن مفهوم المكان بالمعنى المتافيزيقي للكلمة ذو أهمية فيما يتعلق بعملية التصحر . والأفكار التى يتبناها الأفريقيون بالنسبة للمكان (والزمان) شبيهة بتلك الأفكار التى لدى الشعوب الزراعية والبديوية وتلك التى تعيش على الصيد . ان الاتجاه يتجدد طبقا للجهات الفلكية وشرق الشمس وغروبها ، واتجاه البحر أو الغابة . ان قبيلة فانج فى جابون تقوم بتحديد الزمان المكان طبقا لحركة الشمس الظاهرية .

ومع ذلك فإن عنصرا عاطفيا يتدخل دائما فى مفهوم المكان ، فأحيانا ترجع نشأة دولة ما الى تجوال جد من الجدود ، وأحيانا يصورون الريف على شكل جسم متكى على ذراعى نصف اله ، وأحيانا يعتقدون أن الأشجار أو الصخور أو التلال تقطنها الأرواح . وهناك اختلاف أساسى بين المنطقة المأهولة بالسكان ، القرى والمقولات ، وبين المساحات الطبيعية ، الغابات أو الأحراج والأغلال . ولا يعتبر الانسان نفسه المسيطر أو سيد الطبيعة ، ولكن مجرد ضيف يملأ الخوف . ويمكن الاستدلال على هذا الاتجاه بالطوائف الدينية الزراعية التى تعبد الأرض .

وفى استطاعتنا أن نفهم فى اطار ثقافى مماثل كيف يتدخل الدين فى تخطيط مدينة ما . لقد كانت مدن السودان غالبا تحاط ، مثلها فى ذلك مثل مدن بينين ، بأسوار وعدد محدود من البوابات . ويصف لنا كثير من الرحالة مدنا بست بوابات أو أحيانا بسبع بوابات بالإضافة الى بوابة لمرور الأرقاء والمواد التوينية . وتحكى لنا الرواية التاريخية أنه كانت تقدم أحيانا عند تأسيس مدينة ما ضحايا بشرية ؟ ويقال ان فتاة دفنت حية فى ذنبه عند إقامة السور الذى يحيط بها .

ان كل هذا يرينا كيف كان للمقدسات دور هام عند تخطيط مدينة . ومع ذلك فاننا لا ندرى الا القليل عن الرمزية التى تتعلق بهذه الطقوس .

ومن المؤكد أن هناك أماكن محظوظة وأماكن غير محظوظة . ومع ذلك ، فإن أولئك القادمين من جميع الأرجاء يتقابلون فى المدينة . ولا يأمل أى تقليد قبائلى فرض نفسه ، اذ يدل سير الأحداث على أن المعتقدات الحضرية تزداد باستمرار . وفى أبيدجان هناك مفترق طرق يعتقد الناس أنه خطر ، يعتقدون أن الأرواح التى تسكن البحيرة تسبب انهيار انتباه سائقي السيارات مما ينشأ عنه حوادث عديدة .

ومن الضرورى توضيح كل هذه المعتقدات لكى نتبين هل هناك فولكلور حضري آخر فى الظهور الى الوجود .

لقد تركت هذه المعتقدات طابعها فى حضارة بنين « وطبقا للاسطورة كان العالم فى أصله جزيرة يحيطها الماء ، حيث كان الرؤساء الأول يتجولون على غير هدى . جاء أورلون وقال : ايشو اجلس خلفي ، وأنت يا شاتجو اجلس امامي ، واجلس يا أوجن على يميني . ان المدينة ستسمى أيشو . . . لقد رافقتى ستة عشر اليها ، وسيلدون أطفالا سيعيشون حولي . . » .

ويضيف فروبينيس قائلا : « من الواضح أن التل الشهير وسط أيف كان فيما مضى مركز العالم طبقا لمقيدة يوروبا » . إن أيف كانت في وقت من الأوقات مكونة من ١٧ حيا ، ومن حي مركزي ، وأربعة أحياء في الجهات الأصلية « . وعلى ذلك فإن مدينة يوروبا القديمة تقع حول قصر الملك : « ان المخطط القديم يعطي انطباع عجلة ، يقع قصر أوبا في محورها ، وتقع الأسواق في أطرافها ، وتمثل الشوارع أقطارها التي تبتدىء من القصر رابطة المدينة بغيرها من المدن » . أما القصر المركزي ، المحاط بالأسوار ، فيشغل مسطحا واسعا » .

كما أن « أبيوكوتا » أو « أبادان » ، فهي مثل لتصميم أكثر تعقدا ، بها شبكة من مفارق الطرق تتصل تقريبا بعضها ببعض . وبكل من مفارق الطرق هذه حظيرة فسيحة وسوق . ويرى التاريخ أن هذا التخطيط لم يكن تخطيطا عرضيا على الإطلاق . ففي القرن الثامن عشر خلال الغزو البيلي ، التجأت عدة قبائل تنتمي إلى شعب يوروبا إلى موضع قريب من تل أبادان ، أو صخرة أبيوكوتا ، واستقروا هناك متجاورين يحميهم تل مشترك . وتجمعت كل قبيلة حول قصر رئيسها ، معطية بذلك المدينة شكل مجموعة متألفة ثابتة ، موضحة أصلها الفيدرالي . وبينما نجد مذبحا هناك لكل فئة نجد كذلك مذبحا مشتركا لمجموع هذه الفئات » .

ومن المهم أن نستقصي رمزية المدينة ومعناه وما يحدثه من أثر في نفوس السكان مباشر أو غير مباشر . وإذا نحن أجرينا اختيارا على المدينة مستعينين بعلم النفس الأوربي فإن ذلك مما ييسر الوصول إلى حل للمشكلة .

إن مملكة يوروبا كانت مقدسة تجمع بين السلطات الدينية والمدنية ، ولذلك كان موقعها المركزي موقعا منطقيا . كما أن المدن التي أنشأها فاتحو البيل القادمون من شمال الكمرون أو النيجر من شأنها أن تدلنا على أسس الحياة الاجتماعية . إن قصر لاميدو يقع في وسطها . ومع ذلك فليس هو البناء الوحيد هناك ، إذ يقع هناك المسجد الرئيسي والسوق ، وذلك لإظهار أن سلطة الرئيس وكلت إليه لصالح مجتمع المؤمنين . إن الرئيس البيلي كان يتمتع بسلطة مطلقة ، ولكن إذا طرحنا المظاهر جانباً يمكن للإنسان أن يرى أن الطقوس والنظم تشير إلى انحداره من سلالة فاتح إقطاعي ، تسلم الراية من داعية مسلم « عثمان داد فوديو » ، مرسل إياه لنشر الإسلام في الجزء من الدولة التي اتتوى أن يقتطع منها مملكته .

إن الطوبونيميا المدنية توضح لنا شيئا من المشاعر التي تجيش بها صلبور السكان . فبينما تشير الآثار والطرق إلى رموز مكانية تشير أسماء الأحياء إلى رموز لفظية . لنبدأ أولا بأبضاح التعارض في « القرية المدينة » ذلك الاسم الذي يستعمله البيض لا السود ، والذي يعنون به إطلاق المدينة على الأحياء المركزية الثرية ويعنون بالقرية الأحياء الأفريقية ، على الرغم من أن أغلبية سكان هذه الأحياء يجعلون من هذا الاسم أمرا مثيرا للسخرية . وينطبق هذا على الاستخدام العام لكلمة « الهضبة » ، كما ينطبق في السخف على تعبير مكان الهبوط أو الرسو ، وهو تعبير لا يشتق من أي علاقة بنهر أو مطار .

وأحيانا يطلق على بعض الأحياء أسماء مدن شهيرة ، ففي ليبرفيل حي لندن ، وحي باريس الصغيرة ، وحي بانافيا . وجود حي يدعى « كوماي » بين امتدادا لحضارة أشانتي في أبيدجان . وفي كثير من مدن الكمرون حي يدعى « نيوبيل » كما

في « دوالا » . وفي كثير من المدن أحياء تذكرنا أسماءها بمجموعة عرقية (حى ياووندا) مثلا ، أما لأن المجموعة العرقية تتكون منها الأغلبية فعلا ، أو كما هو فى الكثير الغالب أعطى هذا الاسم للحى تكريما لشخصية هامة عاشت هناك رحا من الزمن . أما فى الكمرون فإن اسم « موكولو » له أصل آخر . فموكولو ، إحدى المدن الشمالية ، كانت ذات مرة مقر سجن نزلاؤه من المحكوم عليهم بأحكام طويلة الأمد . وكان السكان الجنوبيون يعتبرون مناخ موكولو حارا بدرجة لا يحتملونها ، ولذلك فادا آمن هذا الاسم على حى من الأحياء فعنى ذلك أن الحياة فى هذا الحى شاقة جدا .

وهناك مجموعة من الأسماء تدل على زهو السكان بحيهم ، كما أن بعض الأسماء ذات دلالة وصفية . وهناك أسماء ذات أصل تاريخى تشير الى سكان الحى الأوائل . كما تنتقل الأسماء كذلك مع السكان حين ينتقلون ، فبعد هدم أحياء داکار الفقيرة ونقل سكانها الى ييكينى يمكننا أن نجد أسماء أحياء داکار فى الموقع الجديد .

وهناك أحياء سميت باسم رئيسها . واحسن مثل لهذا « باماکو » حيث ان بها ثلاثة أحياء تحمل أسماء الثلاثة الذين أسسوا المدينة منذ قرون ثلاثة . ان صيغة الاسم هامة جدا ، اذ تمكننا من أن نتعرف دون خطأ على الأهالى من الوطنيين الذين هم الملاك الحقيقيون للأرض . فمثلا فى « ياووندا » تسمى بعض الأحياء باسم « مفوج آدا » أو « مفوج مبي » وذلك لأن عشائر آدا أو مبي تعيش هناك ، ويعنى اسم « إيليج بيليبى » مقر عشائر البيليبى .

وللمدينة علاوة على مهامها الرئيسية أهمية رمزية . والمشاهد الذى يتوق لتفهم المركز الحقيقى للمدينة يعلق أهمية كبيرة على تكييف المدينة مع الدور الذى تقوم به فى تنظيم الدولة ، وتجارتها ، وطوائفها الدينية ، وأنشطة وقت فراغها ، ووسائل النقل بها ومن المؤكد أن هناك تباينا بين قلب المدينة وأحيائها .

والمشكلة أكثر تعجلا فيما يختص بالمساكن ، فالمالك يعبر عن نفسه عن طريق منزله للمدى الذى يتفق مع ذوقه ، والا فان الحضارة السائدة هى التى تتحكم فى الموقف .

ويمكن للمرأة بواسطة ما تم من مشروعات أن يقتص أثر تطور المدينة أو الانتقال من السلطة أيام سيطرة الاستعمار الى السلطة أيام السيادة القومية . ان المرء يمكنه غالبا مشاهدة تغيرات فى البيئة الفنية مثل ازالة بعض مجموعات من الفنادق من منطقة النضر صوب المطار ، أو ادخال تعديلات واكمال مركز تجارى كان فى اصله موقفا لعربات الحمالين .

ولنحاول الآن تتبع النتائج التى قد يصل اليها المشاهد . ان أول شيء يستلفت نظره هو وجود تباين بين قلب المدينة وبين الأحياء ، وبين الأحياء بعضها والبعض الآخر . كما يحدث له انطباع يتمثل فى وجود هوة بين مظاهر الحياة المختلفة . فالمدينة التى ترتبط بالدولة وإداراتها تتميز عن المدينة الاقتصادية والدينية . ومن المحتمل أن يؤدي هذا الوضع الى متاعب خطيرة حصن الرجل الغربى نفسه ضدها منذ زمن طويل . ولكنها تهدد الأفريقى الذى اعتاد أن يعيش فى كرون موحد منسق . كما أن المرء يتأثر غالبا من الفجوة التى تفصل السلطات السياسية والإدارية والشعب .

ان هذه الفجوة تظهر بوضوح مركز المواطن . وفي القرية نجد السلطة دائما ماثلة : انها تتمثل في الأب ، أو العين ، أو الرئيس ، أما في المدينة فان الأشخاص الذين يحتلون مراكز المسئولية يكونون في الغالب غير معروفين . ان الرئيس هو وحده الذي يتمتع بمهابة تسبغ على قصر الرئاسة ، وهو عادة بناء يقام في مركز المدينة ، ويعتبر أثرا فخما . ويمثل المحافظون أو المفوضون السلطة على مستوى الأحياء ، ولكن رئيس الحي يظل شخصا شعبيا ، مسهما بذلك في إقامة نوع من القرية في قلب المدينة .

وللفجوة التي تفصل بين السلطات نتائج أخطر ، انه ينجم عن ذلك عدم قدرة المواطن على رؤية العلاقة بين السلطة ، والمسئولية ، والعمل .

ويتأثر رجل الشارع بالأدب التي تحيط بالحياة العامة ، ففي بعض الدول لا تنقطع المظاهرات والاستعراضات التي يقوم الحزب بتنظيمها . وعلاوة على ذلك تكثر اجتماعات القمة والمؤتمرات الدولية ، وزيارات رؤساء الجمهوريات . وكثيرا ما يشاهد المرء لافتات من القماش مكتوبا عليها مختلف الشعارات ، والأعلام ترفرف في الهواء للترحيب بالمرورين من الزوار . وقد أصبح هذا تقريبا منظرا ملازما للمدينة في مركزها ومطارها وطرقاتها التي يتصل بعضها ببعض الآخر .

ولو أننا تقصينا ملامح المدينة من الناحية الاقتصادية لوجدنا أن المدينة تعطي انطباعا عاما بثروة مادية عظيمة . ومع ذلك فان المحال التجارية الكبيرة لا تسهم في هذا الانطباع ، اذ أن معظم السكان لا يدركون ما تحتويه الشركات التجارية ، وبذلك لا يستطيعون تقدير طبيعة العمل القائم هناك . ان المرء في استطاعته أن يشاهد في القرية أو في الأحياء التقليدية الصنائع منكبين على عملهم - النساكين ، صائغي الأحذية ، صائمي الملابس - يقومون بأعمالهم في ميدان أو في شرفة . أما في المدينة الحديثة فان العمل يؤدي مجبوا عن الانظار ، فاعمال التجميع والصيانة تقوم في ورش أو في أفنية . وفيما يتعلق بالمكاتب البيروقراطية لا نجد الجمهور ملما بغير المكاتب المحلية التي تبدو باذخة اذا ما قورنت بما عليه الحي من بؤس . كما أن المصانع لا تقع في مركز المدينة الا نادرا ، وهي لا تدل بحال على اقتصاد المدينة .

وعلى الرغم من ذلك فان المدينة تعطي انطباع الرخاء للقادم الجديد الذي لا يمل النظر الى السيارات ، والانوار ، والجموع ، وكميات البضائع التي تمتلئ بها المحال رغم انها تكون غالبا من نوع غير جيد . ويبدو هناك رخاء لا يمكن تعليله . ولا تتخذ المصنقات الى الآن صور اعلان متقدمة كما هي في أوروبا . ويلاحظ أن جمهور المستهلكين مازال أضعف منه في الغرب .

ان الأشياء في عالم ساكن المدينة لها أهمية كبرى . أما بالنسبة للقروي فكل شيء يقوم على العلاقة بين شخص وشخص ، ان السلطة يمارسها شخص ، وتخلق التجارة روابط بين شخصين . ان تبادل السلع أو الخدمات أو النقود ما هو الا ناحية واحدة على الرغم من أنه المظهر السائد لهذه العلاقة . ولا يجابه الفلاح حيال حقله أمرا بسيطا ، فالأرض تنتمي الى الأجداد ، والخصوبة هدية من الله ، وأحيانا ينظر الى الأرض نظرة تقديس . أما في المدينة فتستمد الأشياء قيمتها من نفسها بصرف النظر عن صانعها .

أما شبكة الطرق فجديدة تثير الإعجاب . وهنا لاتجلى الثروة بقدر ما يتجلى

تنسيق المكان الذي يعيه الأفريقيون ويبرعون فيه • ان الانسان بوصفه سيد المكان هو كذلك سيد الزمان ، فالطرق لا تعرف ظلمة الليل ، تخضع الطبيعة لتنسيقها ، وتخف الأشجار جوانبها •

هذا ويمكننا أن نرى ، كما هو الحال غالبا في الدراسات الأفريقية ، صورة آخذة في التشكل من الحياة المزدوجة ، تقليدية وعصرية ، أوروبية وأفريقية •



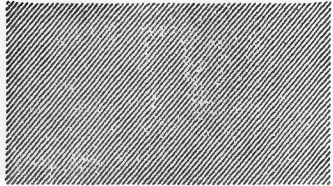
الكاتب : جاك بينيه

دكتور في القانون • ولد عام ١٩١٦ • تولى عدة مناصب
عامة • شغل مدير الادارة الفرنسية لما وراء البحار من ١٩٤٥
الى ١٩٥٤ • كما شغل منصب مدير الأبحاث في مصلحة
الأبحاث العلمية الفنية لما وراء البحار • له مؤلفات عديدة
منها الميزانيات المالية لزارعي الكاكاو في الكومون
(١٩٥٦) ؛ والميكولوجية الاقتصادية الأفريقية (١٩٧٠) •

المترجم : عبد الحميد سليم

المدير العام لمركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر بالهيئة العامة
للكتاب •

المثقفون



والواقعي

المقال في كلمات

يستهل الكاتب مقاله هذا بالحديث عن المثقفين والعمال اليدويين
أي بين أولئك الذين يستخدمون أذهانهم أكثر مما يستخدمون أيديهم ،
وهؤلاء الذين يستخدمون أيديهم أكثر من أذهانهم . ان المثقفين كانوا
منذ عهد قريب قلة نادرة على الرغم من وجودهم منذ أقدم العصور ومن
قيامهم بدور المحركين للبشرية . أما اليوم فان عددهم النسبي والمطلق
يزداد زيادة هائلة . انهم يعدون في عالمنا الحاضر بعشرات الملايين ، كما
ان تأثيرهم على غيرهم من الناس ما زال على المدى الطويل أعظم مما كان في
أي وقت مضى . والواقعي في رأى الكاتب هو ما يدركه الذهن الانساني
عن طريق المنبه الحسي ، أما التخيل فهو ما يتصوره الذهن الانساني
بتشغيله الداخلي . وهكذا ينتمي الى الواقع كل موضوع وكل شيء وكل
كائن وكل ظاهرة من الدرة الى المجرة يصدر منها أو عنها اشارات قابلة لأن
يدركها الانسان ادراكا حسيا .

والدعوى التي يطرحها هذا المقال هي ان الفكر السائد لدى المثقفين
في مستهل هذا الربع الأخير من القرن العشرين ما زال مسترفدا للماضي
في الشطر الأعظم منه ، ولم يتأثر أدنى تأثر بمناهج العلم التجريبي أو
حتى بنتائجه وخصوصا في البلاد النامية ، ويمكن ارجاع ذلك الى ضروب
التخلف والباطل والصعاب التي تواجهها شعوب تلك الأمم في استيعاب
الروح العلمية التجريبية واستيعاب نتائج العلم التجريبي . كما يستطيع

المرء أن يحكم بوجود رواسب كاملة من الأفكار العتيقة في تفكير المثقفين حتى في أمريكا الشمالية . ويأخذ الكاتب على المثقفين الفرنسيين أنهم ما برحوا عمالنين ، لم يؤثر فيهم انتصار المنهج التجريبي أدنى تأثير ، أنهم لم يتأثروا إلا ماديا و سطحيًا (لا ذهنيًا ولا تصوريًا) بالتغيرات العينية التي طرأت على الوسط الذي يعيشون فيه وعلى مستوى الحياة ونوعيتها . أنهم لم يستوعبوا التزعين التجريبية وما فوق الواقعية . وعندهم كما عند أفلاطون وديكارت أن فكرة « الحقيقة » تجب فكرة « الواقع » . وهم يعتقدون أن العقل هو الذي يسمح بالكشف عن الحقيقة ، وبالتالي لا ينظر إلى المشاهدة والتجريب إلا بوصفهما مساعدين ثانويين مفككين ملونين بالعبوديات التقليدية المرتبطة بالعمل اليدوي . ولذلك فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام أن مثقف اليوم قد بقي عقلائيًا في أساسه وهو يحيا في عالم يزداد اصطلاحًا يوما بعد يوم ، ويقل يوما بعد يوم شبيها بالعالم الطبيعي ، ولذلك يشعر « بالفربة » . وهذا يفسر لنا العبرة والقلق اللذين يعانيهما مثقفو اليوم . ويأخذ الكاتب على المدارس والمعاهد والجامعات أن طلبتها يتخرجون دون أن يكتسبوا الروح العلمية التجريبية التي هي خيرة الثورة الاقتصادية والثقافية لعصرنا .

في لغات الأرض جميعا - على ما اعتقد - كلمات للفرقة بين من يعملون بأذهانهم (وهم المثقفون) ، وبين من يعملون بأيديهم (العمال اليدويون) . أولئك يستخدمون أذهانهم أكثر مما يستخدمون أيديهم ، وهؤلاء يستخدمون أيديهم أكثر مما يستخدمون أذهانهم . وقد كان من اليسر في كل الأزمنة تصنيف الناس في هذه الطائفة أو في تلك من هاتين الطائفتين (وهناك أناس كثيرون يمكن إدراجهم في مناطق وسط بين هذين القطبين) . وهاتان الكلمتان قديمتان كل القدم ، وتحدران مباشرة من الكلمتين اللاتينيتين اللتين تشيران إلى الذهن وإلى اليد .

وقد كان للعمل اليدوي في جميع الأزمنة دور أساسي في بقاء المجتمع الإنساني . وما كانت الإنسانية بمستطاعة لحظة واحدة الاستغناء عن العمل اليدوي الذي يقوم به الصائد أو الزارع أو عامل المنجم ، ولا هي تستطيع اليوم الاستغناء عن العامل . ومع ذلك فإنه إذا كان العمل الجسدي ضروريا على المدى القصير فليس من شك في أن العمل الذهني كان - ولا يزال - ضروريا على المدى الطويل . فمن طبيعة العمل الجسدي أن يكون متكررا ودوريا ، أما العمل الذهني فيستطيع بواسطة التأمل والتفكير والبحث العلمي تخيل طرائق جديدة للعمل ، ووسائل جديدة لسيطرة الإنسان على الطبيعة . والمهندس هو الذي يستطيع أن يضاعف من كفاءة العمل اليدوي . وهنا ، كما في كثير من المجالات الأخرى ، ليست القيم التي تعمل على تقدم البشرية هي نفسها التي تعمل على استمرارها .

وكان المثقفون منذ عهد قريب قلة نادرة ، وذلك لأن إنتاجية العمل اليدوي كانت ضعيفة ، وكانت القوى الجسدية لتسعة وتسعين في المئة من الراشدين ضرورية لأطعام النوع . وكان واحد (أو اثنان أو ثلاثة) في المئة هم المحظوظين الذين يستطيعون الحياة دون أن يعملوا بأيديهم ، ومعظم هذه النسبة الضئيلة لا يكدون أذهانهم بحيث لا يستحقون - إلا بصفة استثنائية جدا - اسم المثقفين . ومع ذلك كان للمثقفين وجود منذ أقدم العصور ، وكانوا يقومون بدور المحركين للبشرية . ولا جدال في أن إيليا وأخنوخ وأرسطو وأفلاطون كانوا مثقفين مثل ماركس وأينشتاين

على فهم تفكيرهم ومناقشته وبالتالي تشجيعه .

أما اليوم، فإن العدد النسبي والطلق للمثقفين يزداد زيادة هائلة ، ذلك أن تضاعف إنتاجية العمل اليدوي بفضل تطبيق المناهج التي يخترعها المثقفون على هذا العمل يجعل الأنشطة اليدوية تتراجع باستمرار . وفي أكثر الأمم تقدما نجد أن ٥٠٪ أو أكثر من السكان العاملين مستخدمون في القطاع الثالث (١) حيث يتضائل الجهد الجسماني بوجه عام ، بل إنه في القطاعات الأولى والثانية نفسها - على وجه الخصوص - يتزايد عدد الوظائف التي يستخدم فيها ذهن أكثر من العضلات زيادة مستمرة . وعلى العكس من ذلك نجد أن التقدم الاقتصادي الذي تمخض عنه التقدم التقني يرغم الإنسان المتوسط على الدخول شيئا فشيئا في المنطقة الذهنية . أما المثقفون الخالص أو شبه الخالص - أي أولئك الذين يعد نشاطهم « المهني » ذهنيًا صرفًا (المدرسون ، والباحثون العلميون ، والكوادر العليا في السياسة ، وشركات الإنتاج ، والإداريون ، ورجال الأدب ، والفنانون ... الخ) - فإنهم يملكون في البلاد المتقدمة عددا يصل حجمه إلى ١٠٪ من مجموع السكان العاملين . وهكذا يعد المثقفون بعشرات الملايين في العالم الحاضر ، كما أن تأثيرهم على غيرهم من الناس ما زال على المدى الطويل أعظم مما كان في أي وقت مضى .

من الممكن أن تؤخذ كلمة « واقعي » بمعان شتى في اللغات الأدبية ، وإن يكن أصلها الاشتقاقي - على ما يبدو لي - واضحا بما فيه الكفاية (من الجلي أن كلمة « واقعي » الفرنسية مشتقة من كلمة اللاتينية ، وهي كلمة معناها « شيء » أو « موضوع ») . ولابد لنا من تحديد المعنى الذي أقصده من كلمة واقعي في هذا المقال .

أنتخذ هنا كلمة « واقعي » بوصفها مضاد لكلمة « متخيل » . فالواقعي هو ما يدركه ذهن الإنسان عن طريق « المنبئ الحسي » ، أما المتخيل فهو ما يتصوره ذهن الإنسان « بتشغيله الداخلي » . وهكذا ينتمي إلى الواقع كل موضوع ، وكل شيء ، وكل كائن ، وكل ظاهرة (من الذرة إلى المجرة) يصدر منها أو عنها إشارات قابلة لأن يدركها الإنسان إدراكا حسيًا (سواء كانت هذه الإشارات مما تدركه الحواس مباشرة أو كانت مما تدركه الحواس بعد تكبيره أو التفتيش عنه بأدوات أو آلات) .

أما مجال التخيل الواسع فهو على العكس من ذلك ، إذ هو مما يضعه ذهن الإنسان و « يتخيله » و « يخترعه » انطلاقًا من معلومات (قد تكون من أصل واقعي وقد لا تكون) . يخزنها هذا المخ و يقوم بتجميعها و « معالجتها » بالنشاط المخي نفسه . وأقترح التمييز في مجال التخيل هذا بين سجلات أربعة : « التخيل الحر » الناتج عن النشاط التلقائي للمخ (من الحلم إلى اليوتوبيا) ، و « التصوري العقل » الذي ينزع إلى تنظيم الاختراع التلقائي وتحييده وحذف المتناقضات وتيسير الذاكرة والنقل من مخ إلى آخر ، و « التصوري التجريبي » ، أو التفكير العلمي التجريبي الذي ينزع إلى معرفة الواقعي بالمواجهة بين التصوري العقل والمنبهات الحسية الصادرة عن هذا الواقعي نفسه ، وأخيرًا « التصوري ... فوق الواقعي » الذي يتجاوز نطاق الملاحظة والتجربة ويطور ويحفظ بالاختراع المخي اللازم لمعرفتنا بمجموع الواقع ، ويتيح لنا فهم هذا الواقع وتفسيره .

(١) هم فئة من السكان تعمل في التجارة والخدمات والتأمينات الخ .. (المترجم)

ولا يساورني أدنى شك في أن هذه التمييزات والتصنيفات للنشاط الذهني - وهي تمييزات وتصنيفات غير كلاسيكية بحال من الأحوال - تبدو غريبة لدى كثير من القراء ، كما أنها تستدعي حشداً من التعليقات والانتقادات ، ومهما يكن من أمر فإنها هامشية بالنسبة لحديثنا ، ولهذا أرجو من القارئ أن يعتبرها مجرد اتفاق على مصطلح يجعل على تيسير قراءة ما سيتلو من هذا المقال .

والدعوى التي يطرحها هذا المقال هي أن الفكر السائد لدى المثقفين في مستهل هذا الربع الأخير من القرن العشرين ما زال مسترفداً لماضي في «المنظر الأعظم» منه ، ولم يتأثر أدنى تأثر بمناهج العلم التجريبي أو حتى بنتائجها .

ومن المفهوم أن هذه الدعوى أقل صدقاً بكثير بالنسبة للبلاد الأنجلو سكسونية منها بالنسبة لبلاد أوروبا الشرقية والبحر الأبيض المتوسط ، ولكنها أكثر انطباقاً على البلدان النامية . وليست هذه حجة تساق ضد هذه الدعوى ، بل انها على العكس حجة تؤيدها ، ذلك أن هذه الدعوى تسعى لتفسير ضروب التخلف والإبطاء والصعاب التي تلقاها التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأمم بضرور التخلف والإبطاء والصعاب التي تواجهها شعوب تلك الأمم في استيعاب الروح العلمية التجريبية ، واستيعاب نتائج العلم التجريبي . ويستطيع القارئ أن يحكم - كلما مضى في قراءته - بوجود رواسب كاملة من الأفكار المثيقة في تفكير المثقفين ، حتى في أمريكا الشمالية .

ومن المفهوم طبعاً أنني آكتب هذا المقال وفي ذهنى وطنى فرنسياً ، وفي خاطرى المثقفون الذين أعرفهم معرفة وثيقة ، أعني المثقفين الفرنسيين فيمما بين عام ٦٥ وعام ٧٦ . بيد أن هؤلاء يبدوون لي نموذجيين ، وذلك لأنهم بلا شك في موقف عالمي متوسط ، أو ربما كانوا فوق هذا المتوسط قليلاً ، وفي فرنسا تتضح الأضداد بين تصنيف بلغ غايته من القوة وتطبيق سريع للتقدم التقني ، وبين الأسرار الواضحة جداً للعقليات التقليدية وفي هذه الأثناء يستطيع كل قارئ أن يتبين أين يضع نفسه وأين يضع بلده بالنسبة للمواقف وأنواع السلوك الواردة هنا .

العقلانية والعلم التجريبي

والحقيقة الكبرى هي أن الأغلبية العظمى - وأكاد أقول جميع المثقفين الفرنسيين - يسمئون التمييز ، بل لعلم لا يميزون أصلاً ، في المنهج العلمي التجريبي بين ما هو عقلائي وما هو تجريبي . (١)

والرأي السائد في هذا الصدد هو ببساطة أن العلم عقلى وتجريبي في آن واحد وليس هذا الرأي باطلاً ، ولكنه يفتقر إلى الوضوح ، فالمثقف العادي لا يستطيع التمييز بين الدور الذي تقوم به كل من العقلانية والتجريبية . فهو يتصورهما

(١) ويكفي أن تقرأ المقالات المخصصة «للموه» في الموسوعات المعاصرة الكبرى لتلمس الانطراب الذي تمانيه تلك القول فيما يتعلق بهذه المشكلات الحاسمة . فحين نجد فيها - في الواقع - تصوراً مختلطة متشابكة المعيوب تؤكد ما تصمم به المشكلات الموضوعة من تقدم . وهذه النصوص التي تخلو من الوضوح لا تعين الباحث على شيء ، بل لا تحيله إلى الحيلة الشائعة لحله الخاص . ولا يقل الفيلسوف العظيم جاسون باشلار - الذي لا ينكر أحد فضل - إلا أن يضيف إلى هذا الخلط المبهم .

في مجال التطبيق متحدين بروابط تتم من تلقاء نفسها . وهو بالتالي يفكر ويتصرف وكأنما كل ما هو عقلي هو بالضرورة تجريبي ، وكل ما هو تجريبي هو بالضرورة عقلي أما قازي، هذه المجلة فيجب أن يعترف أن الأمر على خلاف ذلك ، والا كان عليه أن يعيد تركيب جهازه الثقافي ، وأن يضع نفسه - حتى يفرغ من هذه المهمة - في عداد الفئة السائدة للمثقفين (الفرنسيين) الأوساط .

والحقيقة هي أن الاختراع عقلي : أما الكشف فتجريبي . وتعليم الكشف والتعبير عنه عقليان . فمن الحق أن العلم عقلي وتجريبي في « آن واحد » ، ولكن ينبغي تحديد المفهوم المزدوج الدلالة لعبارة « في آن واحد » ، ولابد من التفرقة بوضوح بين المراحل الثلاث الأساسية في تحصيل العلم : الفرض أو الاختراع ، الكشف ثم التعبير عن الكشف .

١ - الفرض : لا يدرك الانسان الا ما يتوقعه ، ولكي يدرك المخ اشارة صادرة عن الواقع ينبغي أن يكون تركيبه قابلا لاستقبال هذه الاشارة (٢) . فيجب أن يكون قد تخيل ، و « اخترع » ، سلسلة من الحوادث ، « نموذجاً » مخيا عقليا (أعني متفقا مع العمليات المعتادة في معالجة المعلومات المتسقة بواسطة المخ) ، وهذا هو اختراع الفرض ، الذي يسبق بالضرورة كل كشف .

٢ - الكشف : بيد أن عددا لا يحصى من الاختراعات ومن الفروض التي يكونها المخ ، بل تكاد تكون جميعها ، غير متفقة مع الواقع ، لأن بعض العوامل الثلاثة في الواقع - على سبيل المثال - قد أصحلت أو أميتت أو أعيدت ترتيبها في الفرض ، أعني في مقدمات القياس العقلي التي يؤسسها الفرض . واختيار تطابق الفرض مع الواقع ، وهو الاختبار الذي يهدم ٩٩٪ من الفروض ، وبالتالي فهو اختبار حاسم ، لا يمكن أن يأتي الا من مشاهدة الواقع ، ومن التجريب على الواقع . وهذا الاختبار الذي لا يأتي من تلقاء نفسه ، وليس طبيعيا أو آليا ، يقتضي من المرء تواضعا شديدا أمام الواقع ، وصبرا ومثابرة ، وبراعة وأمانة ، وكل الصفات النادرة في الجنس البشري ، فهو يقتضي - مثلا - الشجاعة في أن نقرر أن الاختراع الذي توصلنا اليه في مواجهة حاسمتنا ، والافتراض الذي وضعناه بجهودنا العظيم ، وصغناه بسرور بالغ ، تكذبه الاشارات الصادرة عن الواقع ، وأن هذه الاشارات تختلف عن تلك التي أعلنها الفرض ، وأن الاشارات التي أعلنها الاختراع لا تلتقي على موعده . هذه هي المرحلة الأساسية في تحصيل المعرفة العلمية . وهي مرحلة أصيلة بالنسبة لما تقدمهما وبالنسبة لما يتلوها ، وهي أصعب مرحلة بالنسبة للانسان لأنها تستلزم خضوع النزعة المخية المغرورة لقهر خارجي هو : الواقع .

٣ - التعبير عن نتائج الكشف : وفي الحالات النادرة جدا في حياة الانسان التي يجد فيها الباحث ما يبحث عنه ، وحيث يؤكد الكشف الاختراع ، وحيث تتطابق الملاحظة - أعني الاشارات الصادرة عن الواقع - مع ما يعلنه الفرض ، لابد من نقل المعرفة العلمية التي تكونت على هذا النحو الى الآخرين ، أي تعليمهم ايها . ولا يمكن أن يتم هذا التعليم لنتائج الكشف على نحو سليم وفعال الا في لغة محدودة متسقة ، هي اللغة العقلية ، أو الرياضة التي يستخدمها المتخصصون في الموضوع .

(٢) أصبح لنفسى بإسالة القاري الى كتابي « كيف يحصل معنى على المعلومات

ومن المفهوم أن هذا المنهج صحيح في العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية على السواء ، مع هذا الاختلاف الذي يعرفه الجميع ، وإن يكن من الواجب أن ألا يدفعنا الإبتدال الى تسيان أهميته ، وهو أنه في العلوم الفيزيائية نستطيع أن نشاهد وتجرب في الوقت نفسه ، أما في العلوم الانسانية فلا نستطيع إلا أن نشاهد فحسب . وعلى هذا فإن مرحلة الكشف - وهي مرحلة عويصة دائماً - أصعب في العلوم الانسانية منها في العلوم الفيزيائية . ففي العلوم الانسانية لا يستطيع الباحث أن « يفبرك » ، أو أن يعثر على « نسق » متطابقة (٣) ، ومن ثم فإنه لا يستطيع اختبار « نموذج » الافتراضى إلا بواسطة ماثلات أكثر أو أقل دقة ، وهذه عقبة درامية تجعل مهمة الباحث في العلوم الانسانية أشد عسراً من مهمة الباحث في العلوم الفيزيائية ، ولكننا نستطيع أن نكون على يقين اليوم من أنها لا تحول دون كل نجاح .

وفي اليوم الذى يفهم فيه المثقفون في العالم أجمع - ويستوعبون في أذهانهم ، ويعيشون بجسومهم هذا النهج الذى حددناه (الذى عرضه فرنسيس بيكون منذ ١٦٢٠ ، ووضعه روجر بيكون منذ ١٢٩٠ ، نستطيع أن نقول أن الروح العلمية التجريبية بدأت تتغلغل في الانسانية . وحتى يحين ذلك الوقت ينبغي أن نقول : لاشيء أقل تجريبية من تفكير الناس في هذا القرن الذى قام فيه العلم التجريبى بتحويل الاقتصاد والمجتمع والحضارة وبيئة الحياة .

وليت الأمر اقتصر على أن لا يدرك المثقفون (الفرنسيون) روح المنهج التجريبى (بوجه عام) ، بل انهم لم يدركوا حتى النتائج ، والمكاسب ، والمعارف الرئيسية ، التى أعطاهما هذا المنهج للبشرية منذ قرن أو ثلاثة قرون . والحق أن مثقفيننا يعرفون كثيراً من التفاصيل ، فما من أحد منهم يجهل - على ما أظن - أن الضوء ينتقل بسرعة ٣٠٠.٠٠٠ كيلومتر في الثانية ، وأن الكون يضم مليارات من المجرات ، وأن ذرة الهيدروجين مكونة من الكثرين ونواة ٠٠٠ النخ . بيد أنه ما من توليف واحد يتولد في أذهانهم عن هذه المعلومات المشتتة المتفرقة ، ولم يطرأ أى تغيير على سلوكهم اليومى أو على مفاهيمهم السياسية والأخلاقية والفلسفية ، بل ما زالت هي مفاهيم القرن الماضى .

وربما كانت حالة جان بول سارتر وسيمون دى بوئوار - وهما من أنماط المثقفين الذين يتمتعون بدرجة رفيعة من الذكاء والحساسية والقلب الكبير ، والاشباع الهائل - ممثلة بوجه خاص لما نريد أن نقوله ، فلقد أدهشنى موقف السيدة دى بوئوار حين رفضت بحث العوامل البيولوجية في دراستها للوضع الأنثوى . وهذا ما كتبه كلود ترييوتان (٤) عن موقف سارتر ازاء نتائج العلم التجريبى : « من رائع لهذا الموقف ، نموذج ، ونمط أصيل للفيلسوف الفرنسى يقدمه لنا جان بول سارتر وسيمون دى بوئوار . وما علينا إلا أن نقرأ « ذكرياتهما » و « ترجمتهما الذاتية » . وسنرى التكوين الذى تلقاه كل منهما : السوربون فيما قبل الحرب ، وكلية الآداب . أن جهلهما بعلوم الكون والطبيعة لا ثغرة فيه . وحين كان سارتر

(٣) لا يستطيع علم الفلك أن يقوم بالتجريب ، اعنى أن ينشئ بإرادته نسقاً متطابقاً . كل ما يستطيعه هو الملاحظة . غير أن الطبيعة تزوده بنسق متطابق . فموقفه إذن هو موقف العلوم التجريبية ؛ وإن لم يستطع التجريب .

(٤) كلود ترييوتان ؛ علوم الكون والمفكرات لليتافيزيقية طبع ، ١٩٧٦ ؛ صفحة ٩ .

وسيمون دى بوفوار يدرسان فى السوربون كانت الفيزياء الحديثة تقوم بمغامرتها الكبرى فيما بين ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ حيث ظهرت الكشوف الكونية العظمى على أيدي لينيتز وفريدمان وهوبل وهو ماسون وتصفح « مذكرات » سارتز و سيمون دى بوفوار، فلن تجد أى أثر أو أى تلميح لهذه الكشوف العظيمة ، لهذه الثورات الهائلة فى العلم . ذلك لأنهما لم يهتما أدنى اهتمام بالفيزياء الفلكية ، أو الفيزياء ، أو بالبيولوجيا . وهذا ما يفسر فلسفتهما اللاكونية ، وهذا ما يفسر كيف استطاعت السيدة سيمون دى بوفوار أن تقول فى أواخر حياتها إن المرأة لا « تولد » امرأة ، أى أنها ليست امرأة بالوليد أو بالطبيعة ، وإنما « تصبح » امرأة بالاختيار والتربية والثقافة . فازدراء الطبيعة ، واحتقار الواقع الموضوعى ، واحتقار ما هو فسيولوجى ، سمّة من أشد السمات تميزا بكل تأكيد للفلسفة الفرنسية الحديثة عند سارتز و سيمون دى بوفوار ، ولكنها كذلك أيضا عند فلاسفة الجيل التالى .

والواقع أن هذه الظاهرة لا تقتصر على أتباع الوجودية الساترية ، بل « يكفى » كما يقول تريونتان أيضا - (لكى نحكم على موقفهم إزاء العلم) أن نلاحظ كيف يتلقى التلاميذ المحدثون « لديكارت » أو « كانت » هذه الأفكار عن عمر الكون ، وعمر النجوم : أنهم لا يسمونها . فهذا لا يهمهم فى شيء » (٥) .

والحقيقة الأساسية بسيطة وأكيدة وإن تكن بعيدة عن التصديق تماما ، وهى أن : منقبتنا ما برحوا عقلانيين . ولم يؤثر عليهم انتصار المنهج التجريبى أدنى تأثيره أو الإذق أن تقول (بلا شك) أنهم لم يتأثروا إلا ماديا وسطحيا (لا ذهنيا ، ولا تصوريا) بالتغيرات العينية التى طرأت على الوسط الذى يعيشون فيه ، وعلى مستوى الحياة ، على نوع الحياة بواسطة المعلومات والمعارف التى حملها إليها العلم كالسبيل خلال خمسين عاما أو مئة عام . لقد بقى منقبتونا فى الجدولين الأولين التقليديين للنشاط المخى ، وهما : التخيل التلقائى ، والتصورى العقلى ، فلم يستوعبوا النزعتين : التجريبية ، وما فوق الواقعية .

وعندهم - كما عند أفلاطون وديكارت - أن فكرة « الحقيقة » تحجب فكرة « الواقع » ، وهم يعتقدون تلقائيا أن العقل ، أو على الأقل العقل « العقلى » ، هو الذى يسمح بالكشف عن الحقيقى ؛ وهم بالتالى لا ينظرون إلى المشاهدة والتجريب إلا بوصفهما مساعدا ثانويا مفككا ملوثا بالعبوديات التقليدية المرتبطة بالعمل اليدوى . ولهذا فهم يبحثون عن عقلانية « خالصة » تماما ليتسنى لهم أن يجعلوا التجريبية عديمة الجدوى .

وما زالت المكانة المتأخرة مقصورة على الفيلسوف أو الرياضى الذى يصوغ ويربط بين التصورات المجردة ، أو « كائنات العقل » ، ولا تعطى إلا بقدر للرجل التطبيقى الذى يواجه هذه التصورات بالواقع . فكانة سارتز - مثلا - تفوق كثيرا مكانة لوى نيبيل أو ألفرد كاسلر الحاصلين على جائزة نوبل فى الفيزياء وعضوى أكاديمية العلوم ، وليس من شك فى أن مرد هذا إلى الخطوات التلقائية للجهاز المخى ، فبتمتعة الاختراع (حيث يبدع المخ وفق مضمونه الحميم وقوانينه الخاصة) أعظم من تمتعة الكشف (الذى هو إخضاع المخ لإشارة أجنبية واردة من الخارج) ، والاحتكاك بالواقع ، إلا فى الحالات التى يخطط فيها وفقا للدليل النسبوى ، بعد صدمة للكائن الحى ، ولا بعد تمتعة .

نستطيع أن نقول بوجه عام أن مثقف اليوم قد بقي عقلانياً في أساسه ، فهو يحيا في عالم يزداد اصطناعاً يوماً بعد يوم ، ويقل تشبهاً بالعالم الطبيعي الذي عاشت فيه البشرية مئات الآلاف من السنين ، ذلك العالم الطبيعي الذي صيغت فيه النزعة العقلية بتأثير الانتخاب الطبيعي ، وبالتالي ترد تلك النزعة العقلية الجميل لهذا العالم . فهو يشعر اذن « بالقرية » ، ولا يملك لادراك عالم اليوم وفهمه الا التصورات والأدوات الذهنية التي لا تلائم الا عالم الأمس . وهذا وحده يكفي لتفسير الحيرة والقلق للذين يمانيهما مثقفوا اليوم ، ويكفي على الأقل للاسهام في تفسير السمات الرئيسية في سلوكهم . فالمثقف سواء في مجال تخصصه المهني أو في مجال حياته الخاصة ، ويقدر ما يستعمل من آلات حديثة (سيارات ، مصاعد ، آلات منزلية ، طائرات) ، يواجه الاستخدام « التجريبي » لواقع على درجة عالية من التقنية والتنظيم والفاعلية والقسر . أما في جميع المجالات الأخرى من تفكيره (الاجتماعية ، والأخلاقية ، والفلسفية ، والسياسية ، والفنية ، والروحية ، والدينية) فإنه يعود الى نشاطه المخي ، أي يعود مبدعاً للمنتخيل وللعقل التقليدي .

ونود أن نتناول بالحديث هنا مظهرين بارزين من هذه الازمة التي يمانيهما عالم الثقافة المعاصر ، هذا الاختلال بين عقلية المثقفين في العصر الحاضر وبين المشكلات العينية التي ينبغي أن يشعروا بها ويدرسوها ، تمهيدا لحلها . وسنتحدث في القسم الأول من البحث عن المعلومات الصادرة عن العلوم الانسانية والتي تهمل أو يقلل من شأنها . وفي القسم الثاني سنتحدث عن المعلومات الصادرة عن العلوم الفزيائية والبيولوجية ، وهي التي كان ينبغي على المثقفين أن يتخلوا منها أسس ثقافتهم (والتي يتجاهلونها في واقع الأمر أو يعتبرونها من قبيل الطرائف) .

١ - المثقف والوضع الانساني

تختفي العلوم الانسانية - علمياً - من التعليم في المرحلة الثانية ، لا في فرنسا وحدها ، وإنما في مجموع أمم العالم اليوم ، اللهم الا بعض الآثار المتفرقة هنا وهناك . ومن هذه الزاوية نتناول ما في الثقافة السائدة اليوم عند مثقفي العالم أجمع من نقص فيما يتعلق بالوضع الانساني .

وسأقوم بهذا تناول متابعاً عن كتب نص تقرير قسمته أخيراً الى وزير التربية (الفرنسي) . (٦)

إن المدرسة الثانوية النابعة من الليسيه والمخصصة بصفة تقليدية للتكوين « اللغوي - التصوري » لصفوة محدودة ، ونابعة هي نفسها من الفصول الموجهة المقصورة على ٢٪ أو ٣٪ من السكان ، لم تجد الطريق الجديد اللازم للارتفاع بالأغلبية العظمى من أبناء الامة الى مستويات ثقافية رفيعة . فلا يزال التعليم تجريبياً ذهنيّاً على نحو مبالغ فيه ، كما يتسم ببرامج شديدة الطموح تؤدي الى مضاعفة ضروب الفشل ، وإلى الخط من « المستويات » الحقيقية للثقافة . فهي تطيل - بالنسبة للطالب - من « كاليديوسكوب » المعلومات الصادرة عن وسائل الاتصال الجماهيرية ، وما ينشأ عنها من البلبلة المتبيلة لهمم .

(٦) مجموعة تأملات عن تعليم العلوم الانسانية والاقتصادية في المرحلة الثانية ؛ تقرير مقدم الى الرئيس ، فصل ١ .

ولم تعثر المدرسة على التوازن بين الاتجاه الموسوعي ومطالب التفكير والتأمل ، بين تكديس المعلومات ومناهج تحصيل المعارف ، فهي تقوم بتعليم نتائج الصلح وفقا لعمليات عقلية دون تعليم مناهج « الكشف » عن المعارف الجديدة ، فتختلط بين ما هو عقلي وما هو تجريبي ، ويخرج معظم الشبان من المدرسة ، ومن الجامعة ، ومن « المعاهد العليا ، دون أن يكتسبوا الروح العلمية التجريبية التي هي خبرة الثروة الاقتصادية والثقافية لعصرنا . ان المدرسة (الفرنسية) **تترك القدرات الفنية والجسمانية واليدوية خامدة لدى الشبان** ، ولا تحاول أن تنمي فيهم ملكات **الحساسية والوجدان والعاطفة والحماصة** ، وتتجاهل مشاعر الصداقة والاخاء . وينصب اهتمامها على تربية الجانب الذهني النظري ، والقدره اللفظية التصورية ، ولكن ربما لم يتمتع الطالب « الممتاز » بدرجة من الحس السليم ، وقد يخلو تماما من الدفء الانساني ، وربما كان عاجزا تمام العجز عن فهم زملائه فهما دينا ، والتعاطف تعاطفا وجلائيا مع معاونه أو مع من هم دونه في سلم الدرجات المهنية ، أو مع جيرانه في الطبقة الاجتماعية .

ومن السمات الرئيسية في نظام تربيتنا سمة « العزل » ، وهي لا ارادية بلاشك ، وناجمة عن ميول تلقائية ، ولكنها تكاد تكون مطلقة في كل جانب من الوضع الانساني المميز لهذا الوضع . فالتلميذ والطفل والمراهق ، مثل كل انسان ، يعيش في عالم من العواطف والألم والعنف والخطأ ، بيد أن المدرسة لا تحدّثه الا عن المعرفة ، وعن اليقين . فاذا تتبعنا المدرسة وجدنا الانسان يعرف كل ما يهم الانسانية أن تعرفه ، اما معاشية الحياة فهنا نجد الجهل كله ، والتخبط ، والنفس ، والخذاع . اذا تتبعنا المدرسة وجدنا كل شيء في غاية الوضوح ، وكل شيء مفسر عقليا بالعلل والنتائج ، والواقع معروف ، والانسان قوى كفه يعلم الكثير ، أما في مجال الحياة فكل شيء جهل ، وشكوك ، وقلق ، وتبرم ، كل شيء غريب ، غير متوقع ، غير متماسك . وهذه الفجوة ، هذه الهوة بين النظام البديع التي تتبدى عليه العلوم والرياضيات وبين القوضى الضاربة أطرافها في الواقع والتي يشاهدها الطالب كل يوم ، تولد الايمان المفرط بقدرات الانسان ، والشعور بأن المدرسة معزولة عن الحياة في وقت واحد .

ولا بد من تشجيع المدرسين الذين يتحدثون منذ اليوم عن ثغرات المعرفة لدى الناس ، وعن مناطق الظل الممتدة في جميع العلوم ، وعن الأسئلة التي تثار دون أن تجد لها حلا ، وعن الأسئلة المثارة التي لا تجد لها حلا يقينيا ، وعن التقريرات التي تقبلها العلوم المضبوطة "سها ، وعن التبايدات القائمة بين الواقع وبين « النماذج الرياضية » التي تحاول تمثله . ولا بد من أن يكتمل كل تعليم « بدروس للجهل » وبأمثلة على الخطأ .

وينبغي - بوجه خاص - أن يشتمل كل تعليم علمي على تعليم لتاريخ العلم ، فيجب مثلا على كل مدرس للرياضيات أن يتحدث إلى تلامذته عن تاريخ الرياضيات ، وعن تاريخ تعليم الرياضيات . منذ متى ، وبعد أية جهود ، وما الدافع والمؤثرات ، وتلبية لأية احتياجات ، تعلم ما تعلمه اليوم ؟ وكما أن كل مدرس للرياضة انسان قبل كل شيء فكل ذلك لابد أن يشتمل كل تعليم للرياضة على درس عن الانسان الرياضي .

والشيء الأساسي على وجه التحديد هو عدم الاهتمام في المدرسة بميل

الإنسان الى انكار ما يجعله أو إهماله أو التقليل من شأنه ، وأن لا يفسح في قرارته مجالاً للعوامل التي لا يمكن تحديدها بدقة وقياسها ، وأن يستبعد من الوعي كل مالا يمكن ادخاله في « النموذج العقلي » المتداد في التفكير .

ومن المفيد أن نتذكر هنا بعض النتائج التي توصلت اليها اليونسكو بعد تأمل طويل لمشكلات التعليم في العالم (٧) . فمن واجب المدرسة أن تعالج المشكلات الكبرى في العالم المعاصر ، وأن تبحث الشروط اللازمة لبقاء البشرية ، وأن تبرز الطابع الشامل لاحتياجات الأجيال الحالية والأجيال المقبلة ، وأن تدفع الى إيمان الفكر في حقوق الإنسان ، وما ينبغى لهذه الحقوق من احترام صعب وسط المغريات المتعددة . فالأمر هنا يتعلق بالوضع الانساني .

واليوم تدق العلوم الانسانية أبواب التعليم في المرحلة الثانية ، في فرنسا وفي غيرها (٨) . وكيف يمكن للمرء أن يكون انساناً اليوم دون أن يكون قد سمح الناس يتحدثون عن النتائج التي توصلت اليها هذه العلوم فعلاً ، وهي نتائج حاسمة في كثير من الأحيان ، وعن المناهج التي تستخدمها ، وعن الأضواء التي يلقها بعضها على البعض الآخر ، وعلى العلوم الفيزيائية نفسها ، وعلى المجتمعات ، وعلى الوضع الانساني ؟ وكيف يمكن للمرء أن يتعلم هذا كله ان لم يكن ذلك في المدرسة المتوسطة ، أي مدرسة المرحلة الثانية ؟

ولن أضع هنا قائمة بالعلوم الانسانية ، فهي قائمة طويلة ، وغير ثابتة . وستعرض هذه القائمة للنقد بلا أدنى شك . ويكفي هنا أن أذكر العلوم الرئيسية : علم الاقتصاد ، علم الاجتماع ، علم النفس ، العلوم السياسية ، القانون ، علم السكان ، علم تنظيم المدن ، علم البيئة ، تنظيم العمل ، علم اللغات ، نظرية القرار . وقد ذكرت هذه العلوم عامداً دون ترتيب منطقي ، ودون تصميم عقلي ، وإنما بطريقة عشوائية ، وسيخطر على ذهن القارئ حشد آخر من العلوم ، ويكفي هذا الاستحضار الموجز لنئين ضخامة المشكلات وأهميتها بالنسبة للإنسان المتوسط ، ولنبيين أيضاً ضلالة علم المثقف المتوسط بها .

ومن الجلي بادىء ذي بدء أن كل فرع من العلوم الانسانية لا يمكن أن يجد له مكاناً في تعليم المرحلة الثانية ، فهي كثيرة جداً ، كما أن كلا منها قد تطور تطورا كبيرا . ومن الممكن أن يلقى بعض هذه العلوم ترحيباً خاصاً ، ومن الممكن أن تكون موضع الاختيار ، أما أن تدرس كلها في آن واحد فأمر في حكم المستحيل . والمشكلة الموضوعية اليوم هي تحصيل معلومات عامة عن العلوم الانسانية بدلا من تركيز الجهد على علم واحد من العلوم الانسانية .

والمسألة التي نحن بصدد حلها هي انفتاح المثقف على وجود العلوم الانسانية وعلى روحها ومنهجها . فاليوم تفتح الرياضيات نفوس الطلبة على النزعة العقلية ، والعلوم الفيزيائية على عالم الجهاد ، وعلى العكس من ذلك لا يعطي الطالب الا نادراً وبطريقة مشتتة وسائل « ادراك » عالم البشر ، ومعركة هذا العالم والتأثير فيه . واليوم يخرج الطالب من اللبسية (المدرسة الثانوية) وهو في سن الثامنة عشرة ، ولا سيما

(٧) ولا سيما التقرير الخامس بالعلم والتكنولوجيا والجمع ؛ ديسمبر ١٩٧٥ .

(٨) لا يكون من المفيد أن يتذكر القارئ الترتيب الذي ولدت به العلوم ؛ والترتيب الذي دخلت به في التعليم العالي ، وفي تعليم المراهقين الصغار ؛ وتعليم الأطفال .

« الطالب المجد » ، وقد بترت ملكاته لفهم ما هو انساني . وفي كل ثمانى حالات من عشرة لا يتم تمويض هذا البتر فيما بعد ، بل يبقى نهائيا .

وليست النتائج العامة لهذا البتر هي وحدها المساوية ، بل تنضم اليها ايضا النتائج الثانوية المتعلقة بالنفع والكفاءة وممارسة الحياة نفسها . فمن ناحية نجد ان هذا المخلوق التي تضخمت لديه الأبعاد العقلية ، ويكاد يكون متوما تنوعا مغناطيسيا بالجوانب الآلية من الواقع ، ويسيطر عليه البحث المنهجي للحتية الفعالة ، قد أضعف ملكاته الخاصة بالحساسية ، وبالأوجدان الفنى ، وبالدفع العاطفى ، ولولا أن استعدادات أطفالنا الغريزية القوية تجعلهم يقاومون الى حد ما هذا النوع من الترويض خرجوا من اللبسية دون أى استعداد لفهم أنفسهم أو فهم الآخرين ، أو الدخول معهم فى علاقات الصداقة والمودة ، أو « محبة ما لا يكن رؤيته مرة ثانية » ، أو ادراك أو فهم أى حدث اجتماعى ، الا بوصفه عبثا لا معنى له ، وكذلك كل فصل من افعال الحياة اليومية ، وكل تعبير تلقائى عن الفكر ، وكل عمل أدبى أو فنى . فكيف لا يقترب اذن أخطاء جسيمة فى بحثه المحتوم - وأن يكن ساذجا - عن السعادة ، وعن المجتمع المثالى ، وعن دلالة وجوده ؟

وفى مستوى أكثر تقنية وأشد نفعية يحرم النقص مثقفينا - بل قصور ثقافتهم الانسانية - من الأدوات الفعالة المتأخرة التي يقدمها عدد من فروع العلوم الانسانية المستخدمة فى « التطبيق » ، اليومى ، وأذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر : التنظيم العلمى للعمل (ولا سيما العمل المدرسى ، والعمل المنزلى ..) ، علم التربية ، علم النفس الأولى ، وبالأخص الذى يتناول العلاقات الانسانية (مع الزملاء والآباء والمدرسين) ، الصحة العقلية ، والصحة البدنية ، علم التغذية ، التدبير المنزلى ..

ويجب على العلوم الانسانية أن تساعدنا فى اكتساب معرفة حديثة أشد ثراء وتماسكا بالواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، والمهم - بوجه عام - هو أن نجعل الناس على وعى بالثغرات الموجودة فى معلوماتهم اليومية ، وبأخطار ذلك التناول العقلى ، لتلك المعلومات الجزئية ، والى الأخطاء الناجمة عن تحليلها العقائدى (أو المذهبى) .

ومن الجوهرى أن نذكر هنا أن العلوم الانسانية فى مجموعها أصعب فى تطويرها وتعليمها وتلقينها وفهمها من العلوم الفيزائية . ولهذا فمن المؤسف ، بل من الساذجة ، أن ندفع الطلبة المجتهدين والأكثر استعدادا للعمل الذهنى نحو الرياضيات والعلوم الفيزائية بطريقة شبه منهجية . ونيس من شك فى أن الذكاء الذى يتطلبه الفهم السريع (الفورى) لمعادلة رياضية أو معادلة صعبة فى الكيمياء الضوئية أكبر من الذكاء المطلوب لقراءة جملة فى مرجع مدرسى من مراجع التاريخ أو علم الاقتصاد . بيد أن المعايير الخاصة بمطابقة النتائج على المقدمات ، أو معايير مطابقة الواقع على الوصف الذى يقدمه « النموذج العقل » ، أشد تعقدا ، كما أنها تتطلب من العقل مجهودا أشد تعقدا وأشد استقصاء . وهذا هو السبب الذى جعل من الممكن للعلوم الرياضية والفيزائية أن توصف بأنها « مضبوطة » ، فهى تسمح بوجه عام بإجراء عمليات دقيقة للتحقق من صدقها ، أو على الأقل تفرض المخلوق والنتائج نفسها على المستوى المدرسى ، فى شئ من اليقين ، ونستطيع فى يسر التمييز بين « الحق » و « الباطل » ، وبين « الصواب » و « الخطأ » . والأمر على خلاف ذلك تماما فى العلوم الانسانية بوجه عام ، وفضلا عن ذلك ، فإن العلوم الفيزائية تستمد قيمتها

من التحليلات (اذ يمكن تحليل الواقع الفيزيائي في أغلب الأحيان الى مجموعات متفرقة) ، أما العلوم الانسانية فتتطلب في كثير من الأحيان « تركيبات » (أو توليفات) صعبة دائما . ولهذا لم تظهر العلوم الانسانية في تاريخ البشرية الا حديثا جدا ، مع انها أنفع العلوم لحياة وبقائه ، ولهذا السبب أيضا ما تزال في طور الطفولة والتخمين .

بيد ان هذه الصعاب نفسها ، وهذه الالتباسات ، وهذا القصور ، تتضافر كلها لتجعل من العلوم الانسانية شيئا لا غنى عنه . وكلما كان انقوع في الخطأ يسيرا كانت عبودية الجهل أشد وطأة ، وكلما كانت التلقائية مضللة كان استيعاب حصيلته للماضي الهشة أشد ضرورة .

ولقد ظهرت فكرة « الفطرة » (الوراثة) في البحث العلمي منذ عشرين عاما ، ونحن نعلم اليوم انها من الأفكار الرئيسية ، المشتركة الآن بين الرياضيات وعلوم الفيزياء ، والعلوم الطبيعية ، والبيولوجيا والعلوم الانسانية ، وهي توضح - على الاخص - كثيرا من مشكلات علم النفس والتربية ، كما أنها تحفز التطور الحالي للتعليم .

وذلك أن « الفطرة » الوراثة للكائنات البشرية لا تكفى الى حد بعيد في ضمان بقاء المولود الحديث والطفل ، بل تلزمه عناية الأبوين ، ثم تربية بدنية ، وتربية ثقافية (ذهنية) . ويجب على « الثقافة » أن تعطى للمراهق ثم للبالغ وسائل اتخاذ قراراته والتصرف بما يتجاوز الانعكاسات البيولوجية للفرزة . وهكذا على التربية العقلية . أن تقوم بوظائف ثلاث : يجب على منخ الطفل « تحصيل » المعلومات ، ويجب عليه « اختزان » المعلومات ، كما يجب عليه أخيرا « معالجة » هذه المعلومات . وعلى المراهق والبالغ أن يتعلما كيف يتعلمان طيلة حياتهما ، وأن يتعلما كيف يتذكران ، وكيف يفكران فيما عرفاه . وهذه العمليات الذهنية لازمة للحياة وللبقاء ، وبدونها لا يمكن اتخاذ قرار واع أو القيام بفعل انساني ، ومن باب أولى لا يمكن أن يكون ثمة استقلال ذاتي ، أو شخصية .

ولا يمكن للطفل أن يقطع وحده الطريق الطويل الشاق الذي قطعته الانسانية منذ مئة أو خمسمئة ألف سنة للانتقال من طور الحيوانية بواسطة الفطرة الموروثة وحدها ، ولا بد لطفل اليوم - وهو أكثر تجردا منذ مولده من سلفه البعيد ، أي أنه أول انسان مفكر - من أن يصبح انسان القرن العشرين . (٩)

وبين الإبطاء الذي لا يكاد يصدق لتطور البشرية صعوبة الانتقال ، والانزعال الهائل الذي يفصل تلقائية النتائج الملموسة التي يصبو التطور الى بلوغها .

وتساعد العلوم الانسانية الانسان على الوعي بتلك الانفصالات ، وبالعبقات التي تولدها ، وبالوسائل الكفيلة بالتغلب عليها أو على الأقل التقليل منها . ويدرك المخ بصعوبة واقعية الواقع ، ولهذا يجب أن نتعلم « الكشف » عن الواقع ، والبحث عن مصادر المعلومات . والمعلومات التي نجنيها مليئة دائما بالثغرات ، وكثيرا ما تكون

(٩) طفل اليوم أكثر تجردا من سلفه البعيد بمجموعتين من العوامل : فطرته الوراثة قد ازدادت خطا نتيجة لسيطرة الفكر الواعي عليها ؛ والوسط التقني الذي أسسه العلم التجريبي قد حطم « الوسط الطبيعي » الذي تكيفت منه هذه الفطرة الوراثة الفيزية بواسطة « الانتخاب الطبيعي » .

رئيسية وغالبا تكون هائلة ، وهى على هذا النحو تكون مضللة فى كثير من الأحيان ، سواء بسبب طابعها الجزئى ، أو بسبب الخطأ الموضوعى (خطأ فى القياس ، خطأ فى التعرف ، خطأ فى التحديد المكاني أو الزماني ، وأحيانا يأتي الخطأ من استبدال العاجل بالأجل ، أو من التخطيط الشائه ، الخ . والواقع أن العادة ، والأفكار السابقة ، والانفعال ، الخ ، تستخلص ما تشاء من الإدراك الحسى للواقع ، وتسد منافذ كثير من المنبهات الحسية ، وتبتر ملكة تحصيل المعلومات . ومع ذلك يجب أن نتعلم كيفية « احتزان المعلومات » الأكثر ملاءمة ، ولهذا الغرض علينا أن نصنفها وفق تطابقها مع الواقع ، ووفق درجة عموميتها ، ووفق عدد وأهمية الأسئلة التى تسمح بتعليم الإنسان ، ووفق العلاقات التى تربطها بمعلومات أخرى سبق احتزانها ، الخ . وأخيرا ، فى مقابل كل مستوى للثقافة وكل مستوى مدرسى يوجد مستوى للذاكرة يحدد المعلومات اللازمة للإدراك الحسى ولتأمل « الوسائط » الاعلامية (نصوص مكتوبة ، جداول ، صور ، أقوال وأسماء) ، لهذا المستوى ، وللاستقبال « المعلومات » الصادرة عن الكائنات والأشياء .

ولا يكفى أن يقوم علم النفس وحده بهذه المهمة ، بل على التاريخ وجميع العلوم الانسانية الأخرى ، والرياضيات ، والعلوم الفيزيائية ، واللغات ، والآداب ، والفنون ، أن تتضافر على هذه التدريبات التى تقبلها الاستعدادات البيولوجية للمخ ، ولكنها ليست أقل ضرورة وعسرا . ومن ثم فإن العلوم الانسانية هى التى تواجه هذه الصعاب الخاصة بالمعرفة واتخاذ القرار مواجهة أكثر صراحة ومشقة . وليس فرع العلوم الانسانية الذى نطلق عليه - فى شيء من القدح - اسم علم القرار هو وحده الذى يؤدى الى مواجهة التنبؤات والنوايا وإخراج الخطط الى حيز التنفيذ ، وإنما تؤدى الى هذه المواجهة نفسها باستمرار علوم الاجتماع والاقتصاد واحتمالات المستقبل ، والعلوم السياسية .

وهذه العلوم جميعا والتاريخ نفسه الذى يختفى وراءها ، تبين أن المعلومات قصيرة الأمد يكون تقديرها الناقص لعنصر الدعوى يكون خاطئا غالبا ، لأن حيث الانطباع الأول « فحسب ، بل من حيث التفكير نفسه . ذلك أنها تتعلم النظر الى استحقاقات الأجل الطويل المختلفة عبر الأجل القريب . ويستطيع التاريخ تقديم أمثلة نموذجية على هذه الأخطاء ، منذ أخطاء ديكاكارت فى المجال العلمى حتى أخطاء نابليون ، أو معاهدة فرساي فى المجال السياسى . وعلى العلوم الانسانية أن تبرز الى مجال الوعي ندرة القرارات غير الخاطئة ، وأن تؤدى الى التقليل من عددها ، وتحديد العوامل التى تدفع اليها .

وتشفيل الذهن بطريقة أفضل (أو أقل سوءا) معناه تنشيط حب الاستطلاع ، وتوجيهه نحو هياكل متماسكة ، تفتتح رويدا رويدا ، ومعناه أيضا رعاية « القدرة الإبداعية » التلقائية بتعديدها بمواجهة الواقع ، و « أن تولد » معه ، وأن تتأكد بالتالى نتيجة لاحتكاكها بالواقع ، على الرغم من ميلها التلقائى الى تجاهل الواقع لأول وهلة ، والتمرد عليه بطريقة تؤدى الى الفشل واليأس ، و « الهرب » ، ثم الاستسلام أمامه فى الزهد والتخاذل ، والشعور بالعبث وبالآلام التى تتولد عنه . .

هذه « الروح العلمية » للعلوم الانسانية ، وبوجه أعم للمعلوم التى يستطيع فيها الإنسان أن يلاحظ دون أن يكون فى استطاعته إنتاج نسق مماثلة (أعنى دون القدرة على التجريب) ، تعد أخطر نقص فى العقلية الشائعة بين المثقفين اليوم . وحتى أولئك

الذين تخصصوا منهم في هذا الفرع أو في ذاك من العلوم الانسانية عاجزون عن استخدام هذه الروح واصطناع منهج ادراك الواقع وتفسيره خارج مجال تخصصهم (بل ان كثيرا منهم - كما يقول نافذ خبيث - لا يتقن مجال تخصصه نفسه) .

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن معظم المتقنين الأحياء اليوم يقللون ، بل أنهم يتجاهلون في كثير من الأحيان شأن « النتائج » الكبرى التي أمكن الحصول عليها بواسطة العلوم الانسانية ، وهي نتائج يمكن أن تطي للانسانية معرفة بنفسها ، وبالشخص الانساني ، وبالجماعات التي تتكون منها ، وبالموضع الانساني ، معرفة أغنى كثيرا ، وأكثر يقينا (أو أقل أمثلاء بالأخطاء) ، من تلك المعرفة التي وجدت منذ ربع قرن فقط من الزمان .

وهذا القصور الذي تعانيه الثقافة التجريبية في مجال العلوم الانسانية له بكل تأكيد مجموعة من النتائج المأساوية بالنسبة لسلوك المتقنين ، بل يتجاوز هذا السلوك الى سلوك مجتمعاتنا . فمثلا ، كما قلنا آنفا ، وكما نكرر القول ، أن معظم الفلاسفة يكتبون وكأنما لا وجود للفطرة الوراثية ، وكأنما لا يصفي المنع الانساني المعلومات التي يتلقاها ، وكأنما يحتفظ منع الفيلسوف بكل المعلومات المتعلقة بالموضوع الذي يعالجه (وكأنما منع الانسان - بإيجاز - هو منع اله) ، وفي هذه الأثناء يكتب رجل اللاهوت وكأنما لا وجود للمجرات ، وكان تاريخ تطور الكائنات الحية لم يبدأ في معرفته أحد ، وكان الفكرة الرئيسية لعدم تجانس الزمان لا تقضى تناولا جديدا لفكرتي الخير والشر ، الخ . أما في ميدان السياسة فإن اختفاء الروح التجريبية يفسر لنا ذلك الخطأ « التاريخي » العجيب ، وهو مواجهة « مشروعات » الإصلاح أو الثورة « بوقائع » تصدر فيما بعد عن هذه المشروعات (وعلى سبيل المثال بين الصور المتخيلة أو العقلية للاشتراكية وبين واقع الدول الاشتراكية القائمة) (١٠) .

ودون ادعاء بأنني أستوعب ها هنا كل المعلومات الرئيسية في العلوم الانسانية والاجتماعية أو أنني أذكر أهم عناوينها وفق ترتيب عقلي فأنني اقترح قائمة بهذه المعلومات الرئيسية التي تتجاهلها تماما الأغلبية العظمى من أعضاء « الانتلجنسيا » العالمية أو يقللون من شأنها تقليلا شديدا .

١ - مقاومة الواقع الانساني للنزعة العقلية (أعني صعوبة تمثيل الأحداث الفردية الاجتماعية والسياسية « بنماذج » عقلية أو رياضية أو غيرهما) .

٢ - عدم تجانس الزمان الذي تعيشه الكائنات الحية ، واستحالة وصف سلسلة من الأحداث من وجهة نظر قصيرة الأمد جدا أو قصيرة الأمد ، أو متوسط أو طويلة الأمد . . . بالعوامل نفسها .

— حقائق البيولوجيا الزمنية .

(١٠) لم يتضح الا منذ وقت حديث جدا في فرنسا ذلك التيار من الآراء بين المتقنين الذي لا يتبعه الا فئة ضئيلة ، وهو التيار الذي وجد شيئا من الطرافة في اللواجهات بين المثل العليا وبين الوقائع في العورات التي تنمي الاهتمام الى الماركسية . راجع مثلا كتاب جيرار شالين « الأساطير الثورية في العالم الثالث » طبعة Sevil ١٩٧٦ ؛ وكتاب جان النشتاين « الظاهرة الستالينية » ؛ جراسيه ؛ ١٩٧٤ .

— ظهور وقائع جذرية جديدة في الواقع الحي (لم تظهر قط من قبل ولن تظهر أبدا) .

— تدخل نتائج مباشرة ، عقب أفعال انسانية تستهدف أهدافا واعية وإرادية ، وكان من الممكن التنبؤ بها بصورة نسبية عامة ، ونتائج بعدية (في الجيل الثاني ، والجيل الثالث) بحيث لا يمكن التنبؤ بها مطلقا بوجه عام ، بل لا يمكن التنبؤ بها ساعة الفعل (المدعوون غير المتوقعين) .

٣ — الصعوبة التي يواجهها المخ الانساني في ادراك الواقع ، حتى في الحالات البسيطة .

— التضاد بين وحدة الفكر الواضح (الواعي) الذي يمكن أن يولده المخ وذلك التشابك المعقد المتطور للملايين الملايين من الكائنات أو « الموضوعات » الواقعية . فالمخ الانساني لا يستطيع ادراك جزء واحد من مليار مليارات الاشارات الصادرة عن الناس والأشياء من حوله .

٤ — الاصاله الوراثية والثقافية لكل كائن حي وبالأخص لكل شخص انساني (١١) .

٥ — تركيب فوقى في الانسان لجهاز مخي غريزي (الدماغ العتيق) وجهاز لحائي (الدماغ الحديث) .

٦ — الاستحالة الوراثية في أن يتخذ الانسان « قرارات » (وبالتالي القيام بأفعال ارادية تتكيف مع الواقع تكيفا سليما) . والواقع أن المعلومات ناقصة بوجه عام ، وخاطئة في كثير من الأحيان ، ومعالجة هذه المعلومات الجزئية أو الخاطئة تكون فضلا عن ذلك تقريبية وموجزة ، وأخيرا فإن عدم تجانس الزمان ، وتعدد تفاعلات العوامل التي لا حصر لها ولا سبيل الى تحديدها في الفترات المتوافرة لنا قبل موعد الفعل ، تجعل من المحتم تدخل مؤثرات غير متوقعة للجيل الثاني أو الثالث أو الرابع (راجع النقطة ٢ فيما سبق) .

والفعل المنعكس الغريزي الذي يتحكم فيه منبه معين ، على المدى القصير ، يتوافق مع البقاء الطويل الأجل للنوع الحي ، بيد أن هذا لا يتم الا من خلال عدد هائل من الأخطاء .

٧ — الالتزام المقروض على كائن أوتي دماغا حديثا (رغم العوائق التي تعترض القرار الارادي المشار اليها في الفقرة الأولى من النقطة ٦) لمحاولة التصرف تصرفا أفضل مما تلميه الغريزة .

— صعوبة التصرف في الواقع على المدى الطويل تصرفا أفضل من الغريزة .

— الصعوبة المطلقة للتصرف في الواقع على المدى الطويل جدا تصرفا أفضل من الطبيعة ، وأقل سوءا من « القدر » .

— أن الشر والألم والفساد أشياء مفروسة في طبيعة الكون المعقد الى غير حد ،

(١١) بدأ المتفكرون الفرنسيون يدركون هذه الحقيقة وخاصة بتأثير الاستاذين جان بيران وجان هامبورجر Jean Hambrugé . راجع على الأخص « الانسان والناس » طبعة فلاداريون ، ١٩٧٦ .

وحيث يتصف الزمان بلا تجانس الى غير حد ، وحيث تظهر بلا انقطاع كائنات واشياء
اصيلة أصالة مطلقة .

٨ - ان ملوك البشر قلما يكون عقليا ، وقلما يسترشد بالروح التجريبية .

ولم يكتشف « الانسان العاقل » المنهج العلمى التجريبى ولم يستخذه الا فى
احيان قلائل وبصورة مشتته ومرتبكة الا بعد انقضاء خمسين ألف سنة من حياته
على الأرض .

ومع ذلك فان هذا المنهج هو الذى يتيح للانسان زيادة انتاجية العمل ، والخروج
من حقبة المجاعات الالفية ، والوصول الى « التنمية الاقتصادية » والى التقدم
الاجتماعى .

٩ - ان الانماط الكبرى من الطبايح التى اوضحها علم الطبايح تعد أداة فعالة
لفهم ضروب السلوك اليومي للناس .

وكذلك من المفيد أيضا استخدام علم الانماط « الراسمالى - العمالى » ، وعلم
الانماط « اثالا - مبروتين » (الحساسية - الشعور - الوجدان من ناحية ، والعقلانية
التجريبية - العلم - التقنية من ناحية أخرى) .

١٠ - تطور الكائنات العضوية من الأميبا الى الانسان ، ذلك التطور الذى حدث
على هذه الأرض فى اتجاه نمو كل من الاستقلال الذاتى والمعلومات - لا فى اتجاه نمو
كل من الاستقرار ، و « سعادة العيش » .

والوضع الانسانى اذن وضع شاق ، بل مأساوى . ولتدعيم بقائها على المدى
الطويل فى هذا الكون المقعد الغامض - لجأت البشرية حتى الآن الى أخلاقيات آمرة ،
تؤكد لها تصورات قطعية (ديماطيقية) للعالم (الأديان) .

وقد وجدت العقلانية والعلم التجريبى جهودهما للتخفيف على هدم هذه
العلاقات التقليدية والشعبية أو المتعالة . ولم تضع مكانها شيئا حتى الآن .

٢ - المثقفون والعلوم الفزيائية

نستطيع ان نعالج هذا القسم من البحث بأسرع مما عالجنا سابقه . أولا :
لان جهل المثقفين بالعلوم الفزيائية - وان يكن مأساويا - هو أقل عمقا منه بالعلوم
الاجتماعية . وثانيا : لان هذا الجهل أشد وضوحا ، كما ان الثغرات معترف بها اعترافا
أفضل بوصفها ثغرات ، فيها هنا المثقفون أكثر وعيا بنقصهم الى درجة أن هذا الوعي
يولد فيهم أحيانا « عقد النقص » . وأخيرا فانه على الرغم من أن مناهج علوم المشاهدة
تكاد تكون متجاهلة فان « مبدأ » مناهج علوم « التجريب » معترف به على نطاق واسع ،
فمثلا هناك قلة من المثقفين فى فرنسا هم الذين لا يستطيعون الاستشهاد بكلود برنار
و « مدخله الى الطب التجريبى » . وليس من شك فى أن هناك هوة بين النظرية
والتطبيق ، ولكننى أبرزت ذلك بما فيه الكفاية فى الصفحات السابقة (١٢) .

(١٢) راجع القسم الخامس « بالنزعة العقلية والعلم التجريبى » من هذا البحث .

سأقتصر اذن - كما فعلت بالنسبة للعلوم الانسانية - على ايراد النتائج الرئيسية في العلوم الفيزيائية والطبيعية التي اعتقد انها لعبت التجاهل أو الإهمال أو التقليل من شأنها ، أو قوبلت بالازدراء من عدد كبير من المثقفين المعاصرين ، وإن كان من الواجب - في نظري - أن تكون من العوامل الأساسية في معرفتهم بالواقع ، وفي تصوراتهم للعالم والمجتمع والانسانية ، وبالتالي لتصرفاتهم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية .

١ - إن الكون - الذي نسميه أيضا الكوسموس - في حالة تطور • وتدخل فيه الذرات على هيئة « تنظيمات » (جزيئات - كوكبات - خلايا - أجسام - أعضاء ، أجهزة ••) وهي تترابط على هيئة « تجمعات » ، وتكون « مواد » و « نسقا » •
ولكل من هذه التجمعات أو الأجسام أو التنظيمات أصالة خاصة به ، وتطور ، وأصل ونهاية ، ومدة خاصة في التطور •

ويبدو أن مجموع هذه « الموضوعات » أو هذه النظم ، أي الكون (الكوسموس) ، له هو أيضا بداية ، ويجب أن تكون له نهاية (على الأقل إذا لم تحمل اليه تيارات من الطاقة أو من المعلومات الخارجية باستمرار أو بصورة دورية ، ولكن لما كان الكون يحتوي على كل ما هو فيزيائي فإن هذا الافتراض لا يمكن أن يكون فيزيائيا ، فهو اذن ميثافيزيقي) (١٣) •

بيد أننا - وإن كنا لا نحسب أن نقول ذلك أو نكتبه أو نفكر فيه - نعلم أن هذه التحقيقة المؤكدة تجريبيا - ، وهي أن الكون في حالة تطور ، هي حقيقة غامضة غموضا عميقا ، أي أنها تثير تلقائيا في نفس الانسان طائفة من الأسئلة التي لا أجوبة عليها : من أين جاء هذا الكون ؟ ولماذا يوجد ؟ الخ • والواقع الملاحظ لا يكفي لتفسير الواقع الملاحظ •

٢ - وهذا التطور ، هذا التغير المستمر للكون وللتنظيمات التي يحتويها ، يتضمن فكرة عن زمان فيزيائي أو كوني ، وهي فكرة موازية للزمان الاجتماعي • والزمان الكوني هو نفسه لا متجانس ، بمعنى أن لكل تنظيم من الذرات زمانه الخاص •

لقد شيد الانسان زمانا عقليا مطلقا ، ليس هو الزمان الواقعي • أما الزمان الواقعي ، التجريبي ، فهو الزمان الذي اكتشفه أينشتاين ، فهو زمان نسبي بالنسبة للملاحظة والمشاهد • ولا وجود له أن لم توجد مشاهدة ، أو لم يوجد مشاهد •

وليس الزمان إلا تصورا وضعه الانسان حتى يتيح له ادراك « تحول المكان » •
٣ - هذا الكون المتطور جرى التقليد على التمييز فيه بين المادة والروح • ثم بين المادة والطاقة • ولقد اكتشفت الفيزياء اليوم المعادلة التي تحكم العلاقة بين المادة والطاقة على النحو التالي (طاقة = الكتلة × سرعة الضوء ^٢) •

٤ - تتكون المادة من ذرات ، وبسط هذه الذرات وأقدمها في تاريخ الكون هي ذرة الهيدروجين ، وأقلها وأشدّها تمقدا وأغناها بالالكترونات ، والمعروفة لنا حتى

(١٣) في الكتاب المذكور آنفا بين تريموتان (الفصل الاول) أن تصورات العالم عند فلاسفة اليوم تنبع عن اعتقادات في أبدية كون يدبر نفسه بنفسه •

الآن ، هي ذرة اللورنسيوم . وهذه الذرات - وكثيرا منها غير ثابت - قد ظهرت على التعاقب أثناء تطور الكون ، وعلى الترتيب وفقا لتعقدها المتزايد (١٤) .

والذرات تتجمع في جزيئات، وبعض هذه الجزيئات يمكن أن تتجمع تحت ظروف معينة من الحرارة والضغط و « الوسط » الكيميائي الفيزيائي الى خلايا ، والخلايا الى أعضاء ، والأعضاء الى كائنات عضوية ، والكائنات العضوية الى « نسق » أو مجتمعات . وابتداء من مستوى معين من التعقد تظهر الحياة في واقع الأمر .

٥ - وتصبح الطاقة في ظروف استثنائية أيضا ، ذات دلالة « بالنسبة للمادة التي تلتقاها أو تحتفظ بها ، وهنا نشير إليها باسم « المعلومات » .

وترتبط بكل جسيم موجة من الطاقة . وربما كانت هذه الموجة هي أغلظ أشكال « المعلومات » .

وانتقال المعلومات في الكائنات الحية من جيل الى جيل عن الطريق الوراثي هو ما يفسر لنا التكاثر والوراثة .

٦ - وما نعرفه على هذا النحو من المادة والطاقة ومن الجسيم والموجة شيء ثمين حقا ، ولكنه يجعل من الذرة شيئا غامضا بالنسبة للانسان كالكون نفسه . وقد وصف الفرد كاستلر هذه الذرة بقوله : « تلك المادة العجيبة ! » (١٥) .

وأغرب ما في المسألة أنه في أصل الكون لا توجد الا ذرات من الهيدروجين ، واليوم لا توجد جزيئات معقدة بطريقة مدهشة من الكيمياء العضوية في كل مكان من الكون فحسب ، وانما يوجد أيضا ، هنا ، على هذه الأرض أمخاخ الثدييات وبني البشر . « والقدرة » التي نشهد بها لذرة الهيدروجين على « تولد » ذرات أخرى تزداد تعقدا شيئا فشيئا ، « والدخول في تنظيمات » جزيئية ، ثم عضوية ، ثم إعطاء واستقبال في كل مستوى المعلومات اللازمة لتركيب هذا المستوى وصيانتة ، هذا كله هو السر الأعظم في تطور الكون بوجه عام ، وكوكبنا الأرضي بوجه خاص .

٧ - وفي هذا الواقع من الارتباطات المعقدة بين المادة والطاقة ، والجسيمات

(١٤) عدد الذرات التي نعرفها اليوم هو ١٠٤ من الذرات المختلفة ؛ منها ٨٣ ثابتة على المدى الطويل ؛ و ٢١ غير ثابتة (إشعاعية) . وكلها تتكون من نواة (بروتون ونيوترون) ومن الإلكترونات . بيد أن عدد هذه الإلكترونات يمكن أن يتراوح من ١ (هيدروجين) الى ١٠٣ (اللورنسيوم) ، ويمكن أن يتجاوز هذا العدد . وفي مجموع الكون ذرات الهيدروجين والهيليوم هي وحدها التي تتوافر بكثرة ؛ أما الذرات الأخرى فنادرة : ٨٥٪ من الذرات الموجودة في الكون هي ذرات الهيدروجين ؛ و ١٤٪ ذرات الهيليوم ، ٢٦٪ ذرات الأوكسيجين (ذرات ذات ٨ إلكترون) . وعلى هذا تؤلف جميع العناصر الأخرى ٣٤٪ من ١٠٠.٠٠٠ هو المجموع . وما زال تركيب الذرة مليئا بالأسرار . فمثلا عدد وطبيعة الجزيئات التي تنقسم إليها النيوترونات والبروتونات عندما تتلف من التركيب الجوى . وثمة مثل آخر : النيوترون أثقل ١٨١٩ مرة من الإلكترون ؛ والبروتون أثقل ١٨١٦ مرة (١٨١٦ و ١٨١٦ رقمان غريبان على المتقاربة البشرية) . وهذا مثل ثالث : التقارب الموجود بين الإلكترونات والفوتونات ؛ الثلث رابع أكبر دوكوك « العناصر القادرة » - طيبة جوليارد ١٩٧٦ .

(١٥) ألفرد كاستلر « تلك المادة العجيبة » : سنوك ؛ ١٩٧٦ .

والموجات ، والطاقة الآلية والطاقة المعرفية ، تبدو فكرة « الهيكل » فكرة أساسية ذلك أن « صفات » أو خصائص الذرة تعتمد على هيكلها الداخلى « و » على هيكل الوسط الذى توجد فيه ، ووجدت فيه عبر « تاريخها » .

وكل مجنوع للواقع فائداً يتميز بهيكله . والمجاميع الهيكلية المترابطة تؤلف « نسقا » ، حيث يعتمد كل جزء على الجزئيات الأخرى جميعاً . والجسم الانسانى نسق . والجماعة من الناس تؤلف نسقا . وفى نهاية الأمر لا تؤلف الأرض وحدها ، أو « المنظومة » الشمسية وحدها ، بل الكون كله يؤلف هيكل واحد ، ونسقا واحداً يترابط فيه كل شئ بكل شئ .

٨ - معرفتنا بالتطور الأرضى للكائنات الحية ما زالت معرفة هزيلة . فهذا التطور يفترض تعاقباً مدهشاً من التحولات الوراثية والى « أوكار بيئية » (موازية ، وإن تكن مستقلة على نحو قديم) لاختيار هذه التحولات وتوجيهها فى « اتجاه التعقد . التزايد » . ومن القريب أيضاً أن يبدو التطور البيولوجى وكأنما « يشده الى الأمام » . التطور الجيولوجى - الفيزيائى - الكيميائى « للوسط » .

ولا أهمية لهذه العملية فى قليل أو كثير ، وإنما المعجزة هى أن توجد عملية ، أيا كانت هذه العملية .

٩ - والمصيبة هى أن القليل الذى نعرفه من هذه المعجزة لا يعجبنا على الإطلاق . وقرأ ما كتبه جان هامبورجر عن هذا الموضوع : « تصف لنا البيولوجيا عالماً لا يرحم نجد أنفسنا مرتططين فيه بأجسادنا . ونتيجة لانفجار مدهش للفكر الانسانى - لا تكاد البيولوجيا تفهم الا أقله . . تتولد فينا الثورة على هذا العالم الذى لا يرحم ، مطالبة بشن حملات صليبية شبه مستحيلة فى سبيل العدالة والجمال والحب بين البشر ، والصراع ضد المرض والألم ، وتدفعنا ضد تطلعات أخرى تقاومها الطبيعة . مرمى بهذا الكفاح : اذ يضاف معنى على الوجود الانسانى . ولكننا نشعر اليوم بأية إلباق وبأية مهارة ، وبأى حذر ينبغي أن نخوض هذا الصراع حتى لا نفسد كل شئ بتعطيم توازن طبيعى نحن فى أمس الحاجة اليه (١٦) » .

١٠ - العملية لاتنفى الغائية . (١٧)

١١ - وبالإضافة الى فكرة « الهيكل » و « النسق » فإن فكرة « القوة » و « مجال القوى » فكرة أساسية . فالقوة ليست جزءاً من الواقع المحسوس ، وهى لا تظهر الا بآثارها على الواقع المحسوس . ومجال القوى تصور يتجاوز الواقع ، ضرورة لنا لوصف الواقع المحسوس (النقل ، القوى المغناطيسية ، القوى النووية ، الضلالت الفيزيائية والكيميائية) .

١٢ - سبق أن قلنا انه لا تجانس الزمان والمكان فى العلوم الانسانية والاجتماعية يقتضى الخطأ ، والتناقضات الآجلة والعاجلة ، والميلاد والموت ، وبالنسبة

(١٦) جان هامبورجر ، المرجع المذكور آنفاً ؛ صفحة ١٥٤ .

(١٧) راجع ألفرد كاستلر فى كتابه المذكور آنفاً وعلى الأخص ص ١٢ و ص ٣٦١ . ويلخص كاستلر تفكيره فى هذا الموضوع بقوله : « بقدر ما اعتقد - نتيجة لمجرد الموضوعية العلمية - بوجود غائية ؛ بقدر ما أشك فى أن هذه الغائية قريبة ومركزة على موطن الأرض وحدها » (ص ٢٦١) -

للكائن الحي ، يستلزم الشر والالم . وهذا اللاتجانس نفسه للزمان والمكان يتقرر في العلوم الفزيائية والفلكية ، وله نتائج مشابهة الى حد كبير .

فالنجوم تولد وتموت . وللكواكب بداية ونهاية . وبعضها قريب غاية القرب من الشمس لكي يتحقق فيه الحياة ، وبعضها الآخر بعيد كل البعد . وعلى حليقات المليارات التي لا حصر لها من ذرات الهيدروجين الموجودة في الكون نسبة ضئيلة جدا تدخل في تركيب الكائن الحي .

وإذا لم يكن الكون - على العكس من ذلك - في حالة تطور ، وإذا كان مانسميه زمانا متجانسا ، أي اذا لم تكن المادة ، والمكان في حالة تغير ، اذن لما قامت الحياة .

ذكرت فيما سبق أن مشروع تقديم قائمة شبه كاملة بالمعلومات التي تحملها العلوم الفزيائية والانسانية في سنة ١٩٧٦ يتجاوز قدراتي العقلية والاطار الذي تجول فيه هذه المقالة ، وقلت انه على هذه المعلومات ينبغي أن يقوم تفكير المثقفين وتصرفاتهم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والفنية والسياسية والروحية والدينية .

وساختم مقال بملاحظة : تميز حدود العلم التجريبي وتؤكد احجامي فيما يتعلق بالاستخدام المتسرع ، وبالتالى العنيف ، للقوة الهائلة التي تخضع للانسان اليوم في تنفيذ مشروعاته للتنمية الاقتصادية وتطلعته الى العدالة والمساواة الاجتماعية ، ومشروعاته الخاصة بالمجتمع .

وقد ذكرت فيما سبق أن الواقع لا يكفي لتفسير الواقع . فلقد أصبح الواقع المعروف جيدا - في كثير من الحالات - أشد غموضا (لأن الأسئلة التي لا تجد لها جوابا أخذت في التكاثر) . وكلما ازداد الانسان معرفة بنفسه ، وازداد قوة ، أصبح أقل فهما لنفسه ، ولم يعد يدرك الغاية التي يجب أن تتجه اليها حياته . فلا العدالة ، ولا المساواة ، ولا الحرية ، بغايات للوجود ، وانما هي أوجه ، أو على أفضل تقدير حالات للوجود . ولكن ماذا يفعل الناس اذا أصبحوا متساوين ؟ وماذا يفعلون عندما يصبح المجتمع عادلا ؟ وماذا يصنعون عندما يستطيعون فعل « كل » شيء ؟

قلت فيما سبق ان العلم قد حطم تصورات العالم والأديان التقليدية دون أن يضع مكانها تصورات أخرى للعالم ، أو تفسيرا آخر للشر والالم ، أو « معنى » آخر للحياة . وينبغي أن نضيف أن العلم التجريبي الذي وصل الى درجة عالية من الكفاءة والتقنية « ليس صائغا » لمواجهة الغايات الأخيرة للانسان ، ودلالة الحياة والكون . ذلك أن متجهه وطبيعته يفرضان في الواقع أن لا يعرف الا « موضوعات » أو « كائنات » أو « حوادث » يمكن أن يعرفها الانسان بالمشاهدة أو التجريب ، أي بتسجيل « الاشارات » الصادرة عن موضوعات قابلة لأن تدرجها حواس الانسان بطريق مباشر أو غير مباشر (البصر ، واللمس ، الخ) (١٨) .

(١٨) قيل منذ زمن طويل ان هذا المنهج وهذا الأسلوب للكشف عن الواقع يؤدي بالإنسانية الى اوصاف عليه تمثل الترتيب الزمني للتطور بوصفه ضروريا وكاليا للتطور ؛ ويصرف عن التساؤل - الأساسى هو أيضا - عن كيفية الأشياء ، الى السؤال عن أسبابها . ومن الواضح أن هذا على جانب كبير من الأهمية ؛ ولكنه سرورف بما فيه الكفاية ؛ وأدنى بحيث لا داعي للمودة اليه هنا .

وهذا الشرط المنهجي ، وإن يكن مبطلاً ، يستبعد من مجال العلم طائفة من الأحداث الهامة بالنسبة للإنسان الضرورية لكي يفهم العالم . وهي حوادث لا تقع إلا مرة واحدة أو عدد قليل من المرات « دون أن يكون هناك أى مشاهد (إنساني) لتسجيلها ، وحوادث أخرى وقعت في الماضي دون أن يشهد أى شاهد أرضي لحظة وقوعها ، وأخيراً الأحداث التي سوف تقع في المستقبل » وهكذا توجد طائفة هائلة من الوقائع هي - بطبيعتها - تدخل في مجال العلم التجريبي ، ولكنها بتأريخ وقوعها أو مكان ظهورها تفلت أو أفلقت أو ستفلت من المشاهدة المنهجية بواسطة الناس .

هي أحداث قابلة للمشاهدة ، ولكنها لن تشاهد . (١٦)

واقترح وصف هذه الوقائع بأنها « زائدة على الواقع » ، لا ينبغي أن ينكر جعلنا مالها من واقع ، ولا يمكن مواجهتها إلا بسلاسل طويلة وهشة من التلاحم مع الواقع المشاهد ، سلاسل عقلية ، ومن ثم افتراضية ، ولكن بعضها يتبدى على ما أظن لازماً لفهمنا للكون ولأنفسنا ، ولاستمرار ممارستنا للحياة ، ولبقاء حسننا على الأرض .

الكاتب : جان فواستيه

عضو « المعهد » : ولد سنة ١٩٠٧ : مهتم في الفنون والصناعات ، وحاصل على درجة الدكتوراه في القانون و دبلوم « المدرسة » الحرة في العلوم السياسية و أستاذ بالمعهد القومي للفنون والصناعات وأستاذ بمعهد الدراسات السياسية التابع لجامعة باريس : وبالمدرسة العملية للدراسات العالية : وهو المستشار الاقتصادي للإدارة العامة لمصر « موليه » اتجه في أول الأمر إلى نشر مؤلفاته فنية تتعلق بالتأمينات والحسابات ، ولكنه اتجه بوجه أخير إلى دراسة تأثير التقدم التقني على النشاط المهني : وعلى الأجور والأرباح : والأزمات الاقتصادية ومستوى معيشة الموظفين . وهكذا كتب مؤلفاته إلى تقديم تفسير اقتصادي واجتماعي لصعرتا . ومن أعماله المنشورة : « الأمل الكبير للقرن العشرين » ١٩٥٠ و « النزعة الآلية والرغابية » ١٩٦٢ التحول العظيم للقرن العشرين و ١٩٦١ و « الساعات الأربعون » ١٩٦٥ و « الانتاجية » ١٩٦٥ ، « لماذا نعمل ؟ » ١٩٦٥ مقالات في أخلاق المستقبل ١٩٦٦ ، « شروط الروح العلمية » ١٩٦٦ : الخ .

(١٦) من بين الأمثلة التي لا تحصى « التضاد » المتماثل للفرزات المختلفة : بداية ونهضة الجنس البشري : مولد المسيح ووفاته و التجربة الصوفية لكاترين السيناوية أو لجانك مارتين .

للمترجم : فؤاد كامل

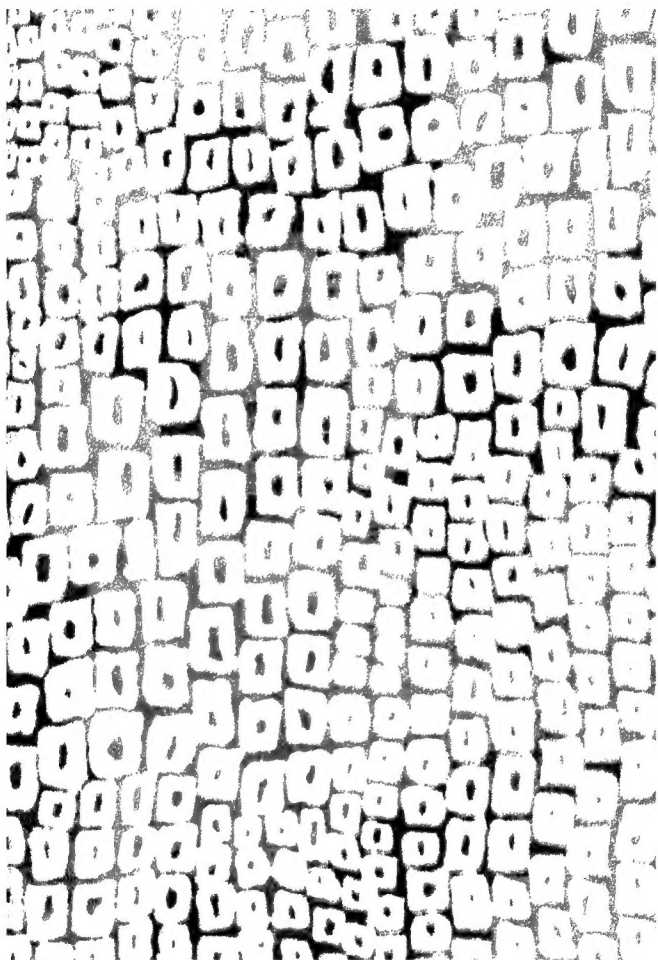
مدير البرنامج الثاني بالإذاعة مسابقا ؛ ومدير البحوث
والمعلومات بقطاع الإذاعة حاليا ؛ ترجم وألف عديدا من
الكتب الفلسفية والأدبية ، من أهم مترجماته « الموسوعة
الفلسفية المختصرة » ؛ « الأمل » ؛ « وقدر الإنسان » للكاتب
الفرنسي آنفريه مالرو ، كما ألف عنه كتابا بعنوان « آنفريه
مالرو شاعر الحرية والتضال » . حصل على جائزة الدولة
التشجيعية في الترجمة إلى العربية عن عام ١٩٦٩/١٩٧٠ .

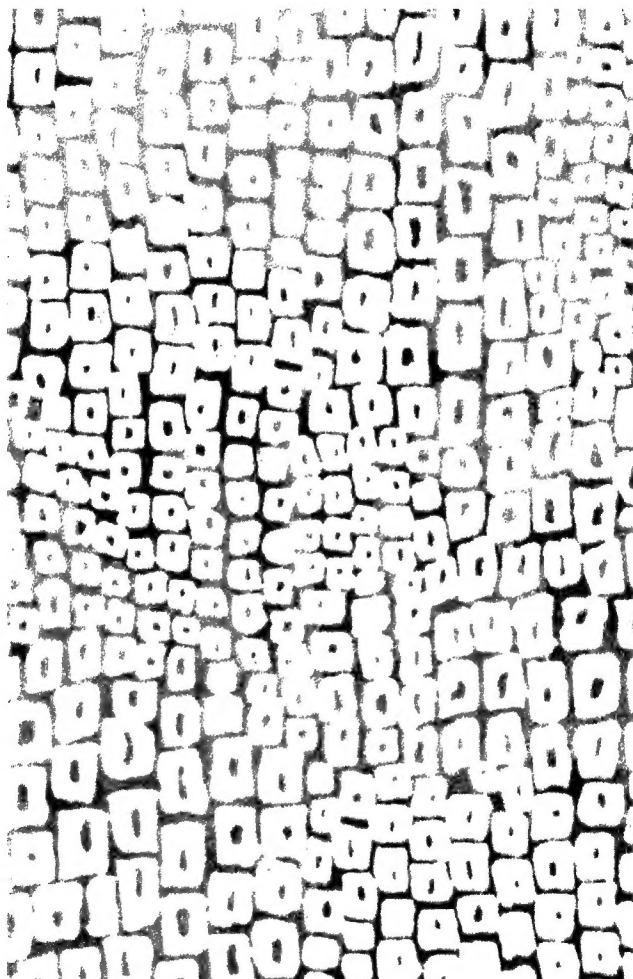
Dial L مجلد مجلد

المقال وكاتبه	العنوان الأجنبي واسم الكاتب	العدد وتاريخه
● مظاهر الفكر العربي في المغرب الإسلامي بقلم : محمد أركون	<i>Manifestations in Western Islam of Arab Thought by Mohammed Arkon</i>	العدد : ٩٣ ربيع ١٩٧٦
● كلمة رد الفعل من الفزياء الى الطب العقل بقلم : جان ستاروبنسكي	<i>The Word Reaction : From Physics to Psychiatry by Jean Starobinski</i>	العدد : ٩٣ ربيع ١٩٧٦
● التحضر وملاحقه في المدينة الأفريقية بقلم : جاك بينيه	<i>Urbanism and its Expression in the African City by Jacques Binet</i>	العدد : ٩٣ ربيع ١٩٧٦
● المثقفون والواقع بقلم جان فوراستيه	<i>Les intellectuels et le réel par Jean Fourastié</i>	العدد : ٩٥ عام ١٩٧٦

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٧/٣٨٥







Bibliothek Alexandria



0536988